Paidós Studio

HANS-GEORG GADAMER

MITO Y RAZÓN



126

Mito y razón

Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

71. S. Akhilananda - *Psicología hindú*
72. G. Vattimo - *Más allá del sujeto*
73. G. Geertz - *El antropólogo como autor*
74. R. Dantzer - *Las emociones*
75. P. Grimal - *La mitología griega*
76. J.-F. Lyotard - *La fenomelogía*
77. G. Bacherlard - *Fragmentos de una poética del fuego*
78. P. Veyne y otros - *Sobre el individuo*
79. S. Fuzeau-Braesch - *Introducción a la astrología*
80. F. Askevis-Leherpeux - *La superstición*
81. J.-P. Haton y M.-C. Haton - *La inteligencia artificial*
82. A. Molres - *El Kitsch*
83. F. Jameson - *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*
84. A. dal Lago y P. A. Rovatti - *Elogio del pudor*
85. G. Vattimo - *Ética de la interpretación*
86. E. Fromm - *Del tener al ser*
87. L.-V. Thomas - *La muerte*
88. J.-P. Vemant - *Los orígenes del pensamiento griego*
89. E. Fromm - *Lo inconsciente social*
90. J. Brun - *Aristóteles y el Liceo*
91. J. Brun - *Platón y la Academia*
92. M. Gardner - *El ordenador como científico*
93. M. Gardner - *Crónicas marcianas*
94. E. Fromm - *Ética y política*
95. P. Grimal - *La vida en la Roma antigua*
96. E. Fromm - *El arte de escuchar*
97. E. Fromm - *La patología de la normalidad*
98. E. Fromm - *Espíritu y sociedad*
99. E. Fromm - *El humanismo como utopía real*
100. C. Losilla - *El cine de terror*
101. J. Bassa y R. Feixas - *El cine de ciencia ficción*
102. J. E. Monterde - *Veinte años de cine español (1973-1992)*
103. C. Geertz - *Observando el Islam*
104. C. Wissler - *Lons indios de los Estados Unidos de América*
105. E. Gellner - *Posmodernimos, razón y religión*
106. G. Balandier - *El poder en escenas*
107. Q. Casas - *El western*
108. A. Einstein - *Sobre el humanismo*
109. E. Keing - *Historia de los judíos españoles hasta 1492*
110. A. Ortiz y M. J. Piqueras - *La pintura en el cine*
111. M. Douglas - *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*
112. H.-G. Gadamer - *El inicio de la filosofía occidental*
113. E. W. Said - *Representaciones del intelectual*
114. E. A. Havelock - *La musa aprendre a escribir*
115. C. F. Heredero y A. Santamaria - *El cine negro*
116. B. Waldenfels - *De Husserl a Derrida*
117. H. Putnam - *La herencia del pragmatismo*
126. H.-G. Gadamer, *Mito y razón*
127. H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*

Hans-Georg Gadamer

Mito y razón

Prólogo de Joan-Carles Mèlich



Títulos originales:
1. «Mythos und Vernunft», en *Gesammelte Werke*, vol. VIII, *Ästhetik und Poetik*, I, *Kunst als Aussage*, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, págs. 163-169.
2. «Mythos und logos», en *op. cit.*, págs. 170-173.
3. «Mythologie und Offenbarungsreligion», en *op. cit.*, págs. 174-179.
4. «Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft», en *op. cit.*, págs. 180-188.
5. «Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft», en *op. cit.*, págs. 156-162.
6. «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache». en *op. cit.*, págs. 400-440.

Traducción de José Francisco Zúñiga García

Cubierta de Mario Eskenazi

1ª edición, 1997

ISBN: 84-493-0363-X
Depósito legal: B-2.433/1997

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

PRÓLOGO

Hans-Georg Gadamer se ha convertido en un clásico de la filosofía contemporánea. Su nombre se asocia sobre todo a la hermenéutica, y su libro *Verdad y método* sigue siendo un punto de referencia ineludible. La obra gadameriana ha tenido enorme influjo en el ámbito de la estética, pero su pensamiento abarca las más variadas disciplinas filosóficas.

El libro que el lector tiene en sus manos es una recopilación de algunos de los textos más importantes de Gadamer sobre la cuestión del *mito*. Aunque vivamos aparentemente en la «época de la razón», no es menos cierto que las cuestiones sobre lo religioso, lo mítico y lo ritual interesan ahora más que nunca. Pero tratar hoy del *mito* implica necesariamente confrontarlo con el pensamiento racional, con la ciencia y la técnica, con el *logos*. Así, una filosofía del mito debe necesariamente abordar la pregunta siguiente: ¿qué papel desempeña el mito en una sociedad dominada por la razón científica?

Como el propio Gadamer ha escrito en el artículo más antiguo de los que se presentan en esta antología, es necesario que la filosofía contemporánea reconozca su doble origen: la *Ilustración*, por un lado y el *Romanticismo*, por otro.

Los textos escogidos corresponden al volumen de las

Obras Completas de Gadamer titulado *Kunst als Aussage* (Arte como lenguaje)[1] y, con la sola excepción de «Mito y razón» (publicado en 1954), son todos ellos de aparición reciente (entre los años 1981 y 1992).

Poco a poco, parece que la filosofía contemporánea se va tomando en serio la cuestión del mito. Los artículos de Gadamer son una muestra de la tensión que el pensamiento occidental ha experimentado, desde el mundo griego, entre *mito* y *logos*, entre *imagen* y *concepto*. El positivismo había lanzado el mito al cajón de la falsedad y de la especulación. Como escribe Gadamer, el mito tiene su propia riqueza y credibilidad. Es una tarea propiamente filosófica hacer justicia a esta dimensión de lo mítico y de lo ritual. Se trata, en definitiva, de comprender la palabra, el *lenguaje*, en toda su complejidad.

Entre las discusiones que Gadamer establece en sus artículos quisiera destacar la polémica con Max Weber. En efecto, el desencantamiento del mundo que Weber plantea sobre todo en *Wissenschaft als Beruf* (La ciencia como vocación) es un punto de referencia obligado. Para Gadamer no se puede ya sostener hoy que el mundo está desencantado, falto de magia o de religión. Así, «los observadores de la actual situación mundial pueden enumerar muchos indicios que testimonian la supervivencia de motivaciones religiosas también en esta nuestra época de la ciencia» («Reflexiones sobre la relación entre religión y ciencia»). La cuestión verdaderamente importante en la actualidad ya no es tanto el límite de la ciencia cuanto si a partir del concepto de saber ilustrado se puede alcanzar la naturaleza de lo religioso.

No hay paso del *mito* al *logos*. Este esquema, observa

1. Gadamer, Hans-Georg (1993), *Gesammelte Werke. Band 8: Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

con acierto Gadamer, es demasiado simple. En este punto nuestro autor se opone a la tradición filosófica positivista encarnada fundamentalmente en la obra de Wilhelm Nestle *Von Mythos zum Logos* (Del mito al logos) (1940). El esquema del desencantamiento del mundo no es, para Gadamer, en modo alguno una «ley general de desarrollo», sino que él mismo es un «hecho histórico». En definitiva, y cito sus propias palabras: «El paso del mito al logos, el desencantamiento de la realidad, sería la dirección única de la historia sólo si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal. La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica. A nuestro pensamiento le cuesta reconocer esto» (*Mito y razón*).

¿Podemos entender el fenómeno religioso, podemos comprender el mito con el lenguaje de la ciencia, con la palabra del *logos*? Esta pregunta resulta, en los textos gadamerianos, de una importancia capital. Gadamer reconoce la importancia de la filosofía romántica en la revalorización del mito. Así el mito es «portador de una verdad propia», el mito es «la voz de un tiempo originario más sabio».

En resumen, los artículos de Hans-Georg Gadamer son un serio intento de tratar el fenómeno mítico sin abandonar el *logos*. Si es cierto, como sostiene nuestro filósofo, que no hay cultura sin horizonte mítico, es necesario situar al mito en la época de la ciencia, porque sin el mito resulta imposible comprender la complejidad del mundo contemporáneo.

JOAN-CARLES MÈLICH
Universidad Autónoma de Barcelona
Otoño de 1996

Capítulo 1

MITO Y RAZÓN

(1954)

El pensamiento moderno tiene un doble origen. Por su rasgo esencial es Ilustración, pues comienza con el ánimo de pensar por uno mismo que hoy impulsa a la ciencia; tanto la expansión ilimitada de las ciencias experimentales como el conjunto de las transformaciones de la vida humana en la época de la técnica, que parten de esas ciencias, atestiguan y confirman este ánimo. Al mismo tiempo, todavía hoy vivimos de algo cuyo origen es distinto. Es la filosofía del idealismo alemán, la poesía romántica y el descubrimiento del mundo histórico que acaeció en el Romanticismo; todos ellos se han mostrado, dentro del impulso ilustrado de la modernidad, como un movimiento contrario vigente hasta hoy. Es verdad que, considerando el conjunto del mundo civilizado, ante todo habrá que darle la razón a Ernst Troeltsch, quien una vez dijo que el idealismo alemán sería sólo un episodio. Todo el mundo anglosajón, pero igualmente el Este dominado por la doctrina comunista, están impregnados por el ideal de la Ilustración, por la fe en el progreso de la cultura bajo el dominio de la razón humana. Al lado, hay otra zona del mundo que está tan penetrada por la inmutabilidad de la medida y el orden natural que el pensamiento moderno no puede hacer tambalear esta convicción. Es el mundo latino

que, formado por el catolicismo, sigue siendo un abogado perseverante del pensamiento iusnaturalista. Pero en Alemania, y desde ella, la Ilustración moderna se ha combinado con rasgos románticos y ha dado lugar a un resistente haz de influencias, cuyos polos extremos son la Ilustración radical y la crítica romántica de la Ilustración.

Uno de los temas en que especialmente se expresa esta bipolaridad del pensamiento moderno es la relación entre mito y razón. Pues es de suyo un tema ilustrado, una formulación de la clásica crítica que el racionalismo moderno hizo a la tradición religiosa del cristianismo. El mito está concebido en este contexto como el concepto opuesto a la explicación racional del mundo. La imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo. Ahora bien, para el pensamiento científico es mitológico todo lo que no se puede verificar mediante experiencia metódica. De manera que la progresiva racionalización también deja a toda religión a merced de la crítica. Max Weber vio justamente en el desencantamiento del mundo la ley del desarrollo de la historia que conduce necesariamente del mito al *logos*, a la imagen racional del mundo. Pero la validez de este esquema es cuestionable.[1] Es verdad que en cualquier desarrollo cultural se puede reconocer ese impulso hacia la intelectualización, es decir, una tendencia ilustrada. Pero nunca antes de esta última Ilustración, la Ilustración moderna europea y cristiana, el conjunto de la tradición religiosa y moral sucumbió a la crítica de la razón, de modo que el esquema del desencantamiento del mundo no es una ley general de desarrollo, sino que él mismo es un

1. Véase al respecto el capítulo 5: «Reflexiones sobre la relación entre religión y ciencia».

hecho histórico. Es el resultado de lo que enuncia: sólo la secularización del cristianismo ha hecho madurar esta racionalización del mundo; y hoy comprendemos por qué.

Pues el cristianismo ha sido quien primeramente ha hecho, en la proclamación del Nuevo Testamento, una crítica *radical* del mito. Todo el mundo de los dioses paganos, no sólo el de este o aquel pueblo, es desenmascarado, teniendo presente el Dios del más allá de la religión judeocristiana, como un mundo de demonios, es decir, de falsos dioses y seres diabólicos, y ello porque todos son dioses mundanos, figuras del mundo mismo sentido como potencia superior. A la luz del mensaje cristiano, el mundo se entiende justamente como el falso ser del hombre que necesita la salvación. Siendo así, desde el punto de vista del cristianismo, a través de la explicación racional del mundo se cierne sobre la ciencia la amenaza de una sublevación contra Dios, en cuanto que el hombre tiene la arrogancia de ser, por sus propias fuerzas y gracias a la ciencia, dueño de la verdad. Pero el cristianismo ha preparado el terreno a la moderna Ilustración y ha hecho posible su inaudita radicalidad, que ni siquiera hubo de detenerse ante el propio cristianismo por haber realizado la radical destrucción de lo mítico, es decir, de la visión del mundo dominada por los dioses mundanos.

Pero la relación entre mito y razón es tanto más un problema romántico. Los acentos son completamente distintos si por «romanticismo» entendemos todo pensamiento que cuenta con la posibilidad de que el verdadero orden de las cosas no es hoy o será alguna vez, sino que ha sido en otro tiempo y que, de la misma manera, el conocimiento de hoy o de mañana no alcanza las verdades que en otro tiempo fueron sabidas. El mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional

del mundo. En vez de ser ridiculizado como mentira de curas o como cuento de viejas, el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio. En efecto, el Romanticismo ha sido el que, con esta revalorización del mito, ha abierto todo un amplio campo de nuevas investigaciones. Se investigan los mitos y los cuentos por su significado, es decir, por la sabiduría de los mitos y de los cuentos. Pero la razón reconoce también de otro modo los límites de la realidad dominada por ella, por ejemplo el mecanismo de la sociedad, usando imágenes orgánicas para la vida social o concibiendo la «oscura» Edad Media desde el esplendor de su cristiandad o buscando una nueva mitología que sería auténtica religión del pueblo, la misma situación en que antes estuvieron los pueblos de la Antigüedad pagana. Nietzsche sólo dio un pequeño paso hacia adelante cuando, en la «Segunda consideración intempestiva», vio en el mito la condición vital de cualquier cultura. Una cultura sólo podría florecer en un horizonte rodeado de mito. La enfermedad del presente, la enfermedad histórica, consistiría justamente en destruir este horizonte cerrado por un exceso de historia, esto es, por haberse acostumbrado el pensamiento a tablas de valor siempre cambiantes. Y, nuevamente, sólo es un pequeño paso el que conduce desde esta valoración del mito hasta la acuñación de un concepto político del mito, que resuena en el *nouveau christianisme* de Saint-Simon y que expresamente fue desarrollado por Sorel y sus seguidores. La dignidad de una vieja verdad es atribuida a la meta política de un orden futuro que debe ser creído por todos, como en otro tiempo el mundo comprendido míticamente.

Habrá que aclarar la conexión de estos dos aspectos del problema para extraer de ello un conocimiento histórico. La

aclaración debe ser precedida por un análisis de los conceptos «mito» y «razón» que, como cualquier verdadero análisis conceptual, es una historia de conceptos [*Begriffen*] y un hacerse cargo de [*Begreifen*] la historia.

I. En primer lugar, «mito» no designa otra cosa que una especie de acta notarial. El mito es lo dicho, la leyenda, pero de modo que lo dicho en esa leyenda no admite ninguna otra posibilidad de ser experimentado que justo la del recibir lo dicho. La palabra griega, que los latinos tradujeron por «fábula», entra entonces en una oposición conceptual con el *logos* que piensa la esencia de las cosas y de ese pensar obtiene un saber de las cosas constatable en todo momento.

Pero a partir de este concepto formal de mito se sigue otro de contenido. Pues de ningún acontecimiento único, del que sólo pueda saberse gracias a los testigos oculares y a la tradición que se basa en éstos, puede levantarse acta notarial por medio de la razón pensante, ni puede ser puesto a disposición por medio de la ciencia. Lo que de tal suerte vive en la leyenda es, ante todo, el tiempo originario en que los dioses debieron haber tenido un trato aún más manifiesto con los hombres. Los mitos son sobre todo historias de dioses y de su acción sobre los hombres. Pero «mito» significa también la historia misma de los dioses, tal y como, por ejemplo, es narrada por Hesíodo en su *Teogonía*. Ahora bien, en cuanto que la religión griega tiene su esencia en el culto público y la tradición mítica no pretende otra cosa que la interpretación de esta estable y permanente tradición cultual, el mito está expuesto constantemente a la crítica y a la transformación. La religión griega no es la religión de la doctrina correcta. No tiene ningún libro sagrado cuya adecuada interpretación fuese el saber de los sacerdotes, y justo

por esto lo que hace la Ilustración griega, a saber, la crítica del mito, no es ninguna oposición real a la tradición religiosa. Sólo así se comprende que en la gran filosofía ática y, sobre todo, en Platón pudiesen entremezclarse la filosofía y la tradición religiosa. Los mitos filosóficos de Platón testimonian hasta qué punto la vieja verdad y la nueva comprensión son una.

Por contra, la crítica del mito hecha a través del cristianismo en el pensamiento moderno llevó a considerar la imagen mítica del mundo como concepto contrario a la imagen científica del mundo. En cuanto que la imagen científica del mundo se caracteriza por hacer del mundo algo calculable y dominable mediante el saber, cualquier reconocimiento de poderes indisponibles e indomeñables que limitan y dominan nuestra conciencia es considerado, en esas circunstancias, como mitología. Pero esto significa que cualquier experiencia que no sea verificada por la ciencia se ve arrinconada en el ámbito no vinculante de la fantasía, de modo que tanto la fantasía creadora de mitos como la facultad del juicio estético ya no pueden erigir una pretensión de verdad.

II. El concepto «razón» es, si tenemos en cuenta la palabra, un concepto moderno. Refiere tanto a una facultad del hombre como a una disposición de las cosas. Pero precisamente esta correspondencia interna de la conciencia pensante con el orden racional del ente es la que había sido pensada en la idea originaria del *logos* que está a la base del conjunto de la filosofía occidental. Los griegos llamaron *nous* a la sabiduría suprema en que lo verdadero está patente, es decir, en que se hace patente en el pensamiento humano la disposición del ser con arreglo al *logos*. A este concepto del *nous* corresponde en el pensamiento moderno el de la razón. Ella es la facultad de las ideas (Kant). Su exigencia principal es la

exigencia de unidad en que se coordina lo disparejo de la experiencia. La mera multiplicidad del «esto y esto» no satisface a la razón. Ésta quiere examinar qué produce la multiplicidad, donde la haya, y cómo se forma. De ahí que la serie de los números sea el modelo del ser racional, del *ens rationis*. En la lógica tradicional la razón es la facultad de deducir, es decir, la capacidad de adquirir conocimientos a partir de conceptos puros sin el auxilio de experiencia nueva. El rasgo esencial común que se perfila en todas estas definiciones conceptuales de «razón» es que hay razón allí donde el pensamiento está cabe sí mismo, en el uso matemático y lógico y también en la agrupación de lo diverso bajo la unidad de un principio. En la esencia de la razón radica, por consiguiente, el ser absoluta posesión de sí misma, no aceptar ningún límite impuesto por lo extraño o lo accidental de los meros hechos. Así, la ciencia matemática de la naturaleza es razón en tanto en cuanto presenta inteligiblemente el acontecer natural por medio del cálculo, y el extremo perfeccionamiento de la razón que es por sí misma consistiría en que el curso de la historia humana nunca experimentara como límite propio el *factum brutum* del azar y de la arbitrariedad, sino que (con Hegel) llegara a hacer visible e inteligible la razón en la historia.

La imposibilidad de cumplir esta exigencia, la de reconocer todo lo real como racional, significa el fin de la metafísica occidental y conduce a una devaluación de la razón misma. Ésta ya no es la facultad de la unidad absoluta, ya no es la facultad que entiende de los fines últimos incondicionados, sino que «racional» significa más bien el hallazgo de los medios adecuados a fines dados, sin que la racionalidad misma de estos fines esté comprobada. Por consiguiente, la racionalidad del aparato civilizador moderno es, en su nú-

cleo central, una sinrazón racional, una especie de sublevación de los medios contra los fines dominantes; dicho brevemente, una liberación de lo que en cualquier ámbito vital llamamos «técnica».

El mito y la razón tienen, como muestra este esbozo, una historia común que discurre según las mismas leyes. No es que la razón haya desencantado al mito y que a continuación haya ocupado su lugar. La razón que relega al mito al ámbito no vinculante de la imaginación lúdica se ve expulsada demasiado pronto de su posición de mando. La Ilustración radical del siglo XVIII resulta ser un episodio. Así pues, en tanto que el movimiento de la Ilustración se expresa a sí mismo en el esquema «del mito al *logos*», también este esquema está menesteroso de una revisión. El paso del mito al *logos*, el desencantamiento de la realidad, sería la dirección única de la historia sólo si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal. La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica. A nuestro pensamiento le cuesta reconocer esto. Tan grande es el dominio que la metafísica antigua ejerce sobre la comprensión que de sí misma tiene la existencia, que se sabe finita e histórica, del hombre. Del trabajo filosófico de Martin Heidegger hemos aprendido cómo los griegos, pensando el ser verdadero en la presencia y en la comunidad del *logos*, fundaron y decidieron la experiencia del ser de Occidente. Ser significa ser siempre. Lo que la razón conoce como verdadero, debe ser siempre verdadero. Así que la razón debe poder ser siempre la que conozca lo verdadero. Pero, en verdad, la razón no está presente ni disponible cada vez que quiere ser consciente de sí misma, es decir, cada vez

que quiere ser consciente de la racionalidad de algo. Se experimenta en algo sin ser dueña previamente de lo que en ello hay de racional. Su autoposibilitación está siempre referida a algo que no le pertenece a ella misma, sino que le acaece y, en esa medida, ella es sólo respuesta, como aquellas otras fueron respuestas míticas. También ella es siempre interpretación de una fe, no necesariamente de la fe de una tradición religiosa o de la de un tesoro de mitos extraído de la tradición poética. Todo el saber que la vida histórica tiene de sí misma surge de la vida que tiene fe en sí misma, cuya realización es ese saber.

Con todo esto, la conciencia romántica, que critica las ilusiones de la razón ilustrada, adquiere positivamente un nuevo derecho. Unido a aquel impulso ilustrado hay también un movimiento contrario de la vida que tiene fe en sí misma, un movimiento de protección y conservación del encanto mítico en la misma conciencia; hay, sin duda, el reconocimiento de su verdad.

Naturalmente, hay que reconocer la verdad de los modos de conocimiento que se encuentran fuera de la ciencia para percibir en el mito una verdad propia. Aquéllos no deben quedar relegados al ámbito no vinculante de las meras configuraciones de la fantasía. Que a la experiencia que el arte hace del mundo le corresponde un carácter vinculante y que este carácter vinculante de la verdad artística se asemeja al de la experiencia mítica, se muestra en su comunidad estructural. En su *Filosofía de las formas simbólicas*, dentro de la filosofía criticista, Ernst Cassirer ha abierto un camino al reconocimiento de estas formas extracientíficas de la verdad. El mundo de los dioses míticos, en cuanto que éstos son manifestaciones mundanas, representa los grandes poderes espirituales y morales de la vida. Sólo hay que leer a

Homero para reconocer la subyugante racionalidad con que la mitología griega interpreta la existencia humana. El corazón subyugado expresa su experiencia: la potencia superior de un dios en acción. Pero, ¿qué otra cosa podría ser la poesía sino esa representacion de un mundo en que se anuncia algo verdadero, pero no mundano? Incluso allí donde las tradiciones religiosas ya no son vinculantes, la experiencia poética ve el mundo míticamente. Esto quiere decir que lo verdadera y subyugantemente real se representa como viviente y en acción. Piénsese en las poesías-cosa de Rilke. La glorificación de las cosas no es sino el desarrollo de su superior sentido de ser con que subyugan y hacen tambalearse a una conciencia que se imagina estar en una absoluta posesión de sí misma. ¿Y qué otra cosa puede ser acaso la figura del ángel en Rilke sino la visibilidad de eso invisible[2] que tiene su lugar en el propio corazón, en «lo que golpea fuerte», qué sino la incondicionalidad del sentimiento puro, en que eso invisible se ofrece? El mundo verdadero de la tradición religiosa es del mismo tipo que el de estas configuraciones poéticas de la razón. Su carácter vinculante es el mismo. Pues ninguna de ellas es una imagen arbitraria de nuestra imaginación al estilo de las imágenes fantásticas o los sueños que se elevan y se disipan. Son respuestas consumadas en las cuales la existencia humana se comprende a sí misma sin cesar. Lo racional de tales experiencias es justamente que en ellas se logra una comprensión de sí mismo. Y se pregunta si la razón no es mucho más racional cuando logra esa autocomprensión en algo que excede a la misma razón.

2. Véase al respecto un tratamiento más detallado en mi artículo «Mythopoietische Umkehrung in Rilkes Duineser Elegien» [Inversión mitopoiética en las *Elegías a Duino* de Rilke], ahora en Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 9, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, págs. 289-305.

CAPÍTULO 2

MITO Y *LOGOS*

(1981)

1. *El problema del mito en la situación del pensamiento ilustrado*

Las palabras narran nuestra historia. Que la palabra «mito» haya sobrepasado el lenguaje del erudito y que, desde hace cerca de dos siglos, tenga su propia resonancia, preferentemente positiva, es un hecho que verdaderamente invita a la reflexión. En la época de la ciencia en que vivimos el mito y lo mítico no tienen ningún derecho legítimo y, sin embargo, justamente en esta época de la ciencia se infiltra la palabra griega, elegida para expresar un más allá del saber y de la ciencia en la vida del lenguaje y de las lenguas.

La relación entre mito y ciencia es sencillamente connatural a la palabra «mito»; y, no obstante, apenas puede uno pensar una relación tan tensa como ésta ni ninguna otra que tenga que contar una historia tan significativa. Que «ciencia» sea la designación bajo la cual el Occidente grecocristiano se ha convertido en la civilización mundial imperante hoy implica que la misma «ciencia» ha recorrido una historia y que sólo en el curso de esta historia ha llegado a ser «la ciencia». Toda pretensión de verdad se libra bajo su autoridad y anonimato. De modo que también la relación entre el

mito y la ciencia tiene, desde los comienzos griegos de nuestra cultura científica, una elocuente historia que alberga muchas cosas en su seno.

Si echamos una ojeada a la formación de la civilización occidental, el impulso ilustrado parece haber tenido en la historia tres grandes oleadas: la oleada ilustrada que culminó en la sofística radical ateniense del tardío siglo v antes de Cristo, la oleada ilustrada del siglo XVIII que tuvo su punto culminante en el racionalismo de la Revolución Francesa y, así se debería quizá decir, el movimiento ilustrado de nuestro siglo que ha alcanzado su cumbre provisional en la «religión del ateísmo» y su fundación institucional en los modernos ordenamientos estatales ateos. El problema del mito está estrechamente relacionado con estas tres etapas del pensamiento ilustrado. Hemos de considerar que es un desafío especial el hecho de que precisamente la última y más radical oleada de Ilustración haya conducido a modos y estrategias de formación de convicciones humanas que son implantadas artificialmente, es decir, que sirven a los fines del Estado y a los fines de la dominación y a las cuales se les ha conferido, por así decir, sin motivo la dignidad de la validez mítica, y esto quiere decir la dignidad de una validez que no necesita ulteriores comprobaciones. A tal efecto, tanto más importante es preguntar sobre qué fundamenta la tradición mítica su pretensión de verdad. ¿Hay algo así como un mito inauténtico y qué es un mito auténtico? ¿Qué significa «mito»?

2. *Perfil conceptual del* mythos *en el pensamiento griego*

La palabra *mythos* es una palabra griega. En el antiguo uso lingüístico homérico no quiere decir otra cosa que «discurso», «proclamación», «notificación», «dar a conocer una noticia». En el uso lingüístico nada indica que ese discurso llamado *mythos* fuese acaso particularmente poco fiable o que fuese mentira o pura invención, pero mucho menos que tuviese algo que ver con lo divino. Allí donde la mitología —en el significado tardío de la palabra— se convierte en un tema expreso, en la *Teogonía* de Hesíodo, el poeta es elegido por las musas para realizar su obra, y éstas son plenamente conscientes de la ambigüedad de sus dones: «Sabemos contar muchas falsedades que se parecen a lo verdadero..., pero también lo verdadero» (*Theog.*, 26). No obstante, la palabra «mito» no se encuentra en absoluto en este contexto. Sólo siglos después, en el curso de la Ilustración griega, el vocabulario épico de *mythos* y *mythein* cae en desuso y es suplantado por el campo semántico de *logos* y *legein.* Pero justamente con ello se establece el perfil que acuña el concepto de mito y resalta el *mythos* como un tipo particular de discurso frente al *logos*, frente al discurso explicativo y demostrativo. La palabra designa en tales circunstancias todo aquello que sólo puede ser narrado, las historias de los dioses y de los hijos de los dioses.

También la palabra *logos* narra nuestra historia desde Parménides y Heráclito. El significado originario de la palabra, «reunir», «contar», remite al ámbito racional de los números y de las relaciones entre números en que el concepto de *logos* se constituyó por primera vez. Se encuentra en la matemática y en la teoría de la música de la ciencia pitagórica. Desde este ámbito se generaliza la palabra *logos* como

concepto contrario a *mythos*. En oposición a aquello que refiere una noticia de la que sólo sabemos gracias a una simple narración, «ciencia» es el saber que descansa en la fundamentación y en la prueba.

Con la creciente conciencia lingüística que en el tardío siglo v acompaña al nuevo ideal educativo retórico-dialéctico, *mythos* viene a ser casi exclusivamente un concepto retórico para designar en general los modos de exposición narrativa. Naturalmente, narrar no es «probar»; la narración sólo se propone convencer y ser creíble. Los maestros de retórica se comprometían a exponer sus materias en la forma de un mito o en la forma del *logos* según los deseos de cada cual (el *Protágoras* de Platón). Tras esa arbitrariedad virtuosa se distingue la nueva oposición entre la historia bien hallada o inventada y la verdad enumerable, mostrable, demostrable. El mito se convierte en «fábula» en tanto que su verdad no sea alcanzada mediante un *logos*.

Así le pareció quizá a Aristóteles. El *mythos* se encuentra para él en una oposición natural a lo que es verdadero. No obstante, también conoce el uso retórico-poético de la palabra. Ante sus ojos Heródoto aparece como el narrador de historias (*mythologicos*) y en su teoría de la tragedia designa con la palabra *mythos* el contenido narrable de la acción. En este contexto tampoco puede hablarse de la oposición extrema entre mito y *logos* con que estamos familiarizados. Las historias inventadas poseen asimismo verdad. Sin duda, la formulación de Aristóteles sigue siendo admisible: las historias inventadas poseen más verdad que la noticia que informa de acontecimientos reales que transmiten los historiadores. Esto es completamente evidente desde el punto de vista del concepto de saber de la Antigüedad, de acuerdo con el cual «ciencia» (*episteme*) refiere a la pura racionalidad y en

absoluto a la experiencia. Lo que narran o inventan los poetas, comparado con el informe histórico, tiene algo de la verdad de lo universal. Con ello, en modo alguno se restringe la primacía del pensamiento racional frente a la verdad mítico-poética. Sólo deberíamos ser precavidos y llamar a los mitos, en el sentido mencionado, «historias inventadas». Son historias «halladas», o mejor: dentro de lo conocido desde hace largo tiempo, desde antiguo, halla el poeta algo nuevo que renueva lo viejo. En cualquier caso, el mito es lo conocido, la noticia que se esparce sin que sea necesario ni determinar su origen ni confirmarla.

En el pensamiento griego encontramos, pues, la relación entre mito y *logos* no sólo en los extremos de la oposición ilustrada, sino precisamente también en el reconocimiento de un emparejamiento y de una correspondencia, la que existe entre el pensamiento que tiene que rendir cuentas y la leyenda transmitida sin discusión. En especial, esto se muestra en el giro peculiar con que Platón supo unir la herencia racional de su maestro Sócrates con la tradición mítica de la religión popular. Rechazando la pretensión de verdad de los poetas, admitió sin embargo simultáneamente, bajo el techo de su inteligencia racional y conceptual, la forma narrativa del acontecer que es propia del mito. La argumentación racional se extendió, por decirlo así, pasando por encima de los límites de sus propias posibilidades demostrativas, hasta el ámbito a que sólo son capaces de llegar las narraciones. Así, en los diálogos platónicos el mito se coloca junto al *logos* y muchas veces es su culminación. Los mitos de Platón son narraciones que, a pesar de no aspirar a la verdad completa, representan una especie de regateo con la verdad y amplían los pensamientos que buscan la verdad hasta la allendidad. Puede ser sorprendente para el lector de hoy

cómo se entremezcla aquí la tradición arcaica con la refinada agudeza de la reflexión conceptual y cómo se organiza ante nosotros una configuración hecha de humor y seriedad que se extiende, no sólo sin ruptura sino incluso con una especie de pretensión religiosa, sobre la totalidad del pensamiento que busca la verdad.

Para el lector griego esto no fue seguramente tan raro y asombroso como le puede parecer al pensamiento moderno que ha pasado por el cristianismo. El conjunto de la tradición religiosa de los griegos se realizó encadenando sin interrupción esos intentos de hacer concordar el propio potencial de experiencia y la propia inteligencia reflexiva con las noticias que pervivían en el culto y en la leyenda. La tarea del rapsoda épico, como la del poeta trágico e incluso como la del autor de comedias, era manifiestamente la de configurar constantemente esta mezcolanza de tradición religiosa y pensamiento propio. Incluso Aristóteles ve en la tradición «mítica» de los dioses una especie de noticia de conocimientos olvidados en los que reconoce su metafísica del Primer Motor (*Met.* L8, 1074b_1). Así que hay que preguntarse qué es realmente lo que hace que la tradición mítica sea susceptible de esa racionalización y, al contrario, por qué bajo el signo de las religiones reveladas la relación entre fe y saber adquiere rasgos antagónicos. Hay que plantear la pregunta en general y desplegarla en ambas direcciones. Pues aunque el camino de la racionalización de la imagen mítica del mundo sólo ha sido recorrido en una dirección, la que va de los griegos a la ciencia —a la que se le dio el nombre de «filosofía»—, la tradición mítica entraña en sí misma un momento de apropiación pensante y se realiza por doquier volviendo a decir interpretativamente lo dicho en la leyenda.

Capítulo 3

MITOLOGÍA Y RELIGIÓN REVELADA

(1981)

1. *Mensaje mítico y fijación escrita de la historia sagrada*

La palabra «mito» sugiere convencionalmente —y la recuperación de la palabra en el siglo XVIII emana de este sentido— que la vida genuina del mito se realiza como leyenda oral y como seguir diciendo lo que dice la leyenda oral y que, en esencia, es incompatible con la escritura canónica. Que en Grecia los poetas, tanto los de la épica como los de la tragedia, hubiesen fijado por escrito sus «textos» no significaba en absoluto que el mensaje mítico que hicieron escuchar, enriqueciéndolo cada uno con nuevas invenciones, pretendiera o alcanzara gracias a ello una validez canónica. De modo que el tratamiento que tanto el judaísmo como el cristianismo dispensan a las Escrituras Sagradas representa una renuncia a toda mitología. Ciertamente no es azaroso que estas religiones reveladas sean religiones del libro. Hay algo de la validez de una ley en la pretensión absoluta de tales revelaciones religiosas, un momento que ha sido desarrollado hasta su extremo último en el islam y que ha impregnado su peculiar forma cultural. Tanto para la comunidad judía como para la Iglesia cristiana el primer mandamiento tiene vigencia: «No debes tener otros dioses a mi lado». Todo lo que existe en

torno a las narraciones míticas y que se honra en los usos cultuales es considerado como una ofrenda a los ídolos y como contrario a Dios. Igual que el Antiguo Testamento representa una señal que distingue al pueblo elegido y que excluye a todos los demás pueblos, así plantea el Nuevo Testamento la tarea misionera de anunciar a todos los pueblos la única historia sagrada del Crucificado y Resucitado y excluye, con ello, a todos aquellos que siguen siendo «paganos». Es el mensaje del Evangelio, el mensaje gozoso de la superación de la muerte a través de la pasión y muerte de Jesús por el hombre, que exige la creencia en que Jesús es el Resucitado y Dios mismo, y esta misma fe es el verdadero acto de gracia de Dios.

Y, no obstante, los libros sagrados de ambos testamentos contienen narraciones históricas. Hay que preguntarse qué suponen estas narraciones, cómo pueden ser narraciones y al mismo tiempo pasar por revelaciones —del Dios creador y de la salvación a través de Cristo—. Se trata del viejo problema de la teología bíblica. Por un lado, todo se resume en el mensaje grandioso de la resurrección de la muerte, e incluso el Antiguo Testamento con su particular mesianismo está, para los cristianos, debidamente dispuesto en orden a este mensaje. Pero, por otro lado, hay un abundante caudal narrativo en el cual el acontecimiento de la salvación, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se despliega ante nosotros en múltiples variaciones. No es fácil determinar correctamente las relaciones entre la doctrina de la salvación, la historia sagrada y todas las historias narradas. El tema de la mitología y su aplicación al Nuevo Testamento debería convertirse en el problema central de la teología contemporánea.

2. *La lógica y la verdad de las formas narrativas míticas*

Para conocer claramente las razones en favor de esa opinión será bueno echar una ojeada a las experiencias elementales que están asociadas a las narraciones como tales. La forma de la narración que es propia del mito tiene su lógica propia. El nombre y el nombrar desempeñan ciertamente un papel peculiar en ella. En el misterio de los nombres míticos se encierra algo de invocación y de enigmática presencia; siendo así, no fue un simple error que historiadores críticos modernos como Usener intentaran desvelar el misterio de la mitología partiendo de los nombres de los dioses. Pues el nombre cumple su función genuina allí donde aparece como apelación y apóstrofe. Entonces los nombres de lo divino sólo son plenamente lo que son cuando uno apela a lo divino. Cuando en los himnos y en las canciones o en los cantos épicos aparecen los nombres de los dioses, se trata de una especie de llamada. Se narran sus asuntos y aquello que de tal suerte se narra alcanza un tipo peculiar de presencia. Nombrar es como aludir a lo que se puede narrar.

Según el significado literal, contar es enumerar, como si uno pudiese apresar mediante la enumeración el todo. Así, por ejemplo, a alguien que ha presenciado algo le decimos que narre detalladamente sin saltarse nada, y esto quiere decir que cuente todo lo que ha presenciado. Pero con este requerimiento también se marca, al mismo tiempo, la distancia. Sigue habiendo una distancia insuperable entre lo que aconteció y lo que nos proporciona la narración. Esto no es sólo algo negativo. La narración es siempre narración de algo. «Narración de algo» no es únicamente un genitivo objetivo, sino también partitivo. Es inherente a todo narrar que también podrían ser narradas otras cosas al respecto. Deci-

mos de alguien que es un buen narrador si sabe contar algo sin parar y si puede, por decirlo así, seguir urdiendo la trama interminablemente. El narrador introduce a los arrebatados oyentes en un mundo íntegro. El oyente que participa toma, evidentemente, parte en ese mundo como en una especie de presencia del acontecer mismo. Lo ve todo ante sí en el sentido convencional. Como es sabido, el narrar es también, sin duda, un proceso recíproco. Nadie puede narrar si no tiene unos agradecidos oyentes que lo acompañen hasta el final. El narrar no es nunca un informe exhaustivo del que se pueda «levantar acta», como ocurre con el protocolo. Implica libertad para seleccionar y libertad en la elección de los puntos de vista convenientes y significativos. Justamente esto convierte a la narración en una especie de testificación anónima. Todavía en la novela moderna el narrador anónimo toma posición, por decirlo así, en el lugar de los acontecimientos que está refiriendo.

De tal suerte, es inherente a la esencia de la narración que haya variantes de la misma. Cuando hablamos de la exuberante disposición fabuladora de las primeras rapsodias épicas y de sus culturas nos referimos no tanto al carácter no vinculante de la invención poética cuanto a la densa presencia de aquello que se narra y que todos quieren escuchar. Esto abre, por así decirlo, un ámbito de libertad que es creado por la misma narración y que invita a la invención y al embellecimiento. No es una debilidad de la presencia de lo narrado que exista esa posibilidad de narrar lo mismo de diversos modos. Pues detrás de ello se oculta la presuposición de que hay una abundancia tal de lo que debe ser narrado y de lo que acontece, que es inagotable. En esa medida, está asociado con la esencia del narrar que la narración no pretende ser un reportaje documental. Las musas saben de su

propia ambigüedad, como nos enseña el proemio de Hesíodo. La libertad que permite el narrar (y que posteriormente se conoce como «licencia poética») no es mera arbitrariedad. El narrador presupone que el otro desea oír cosas. Éste ha dejado clara, por así decir, de partida su disposición y su estar abierto al mensaje. Caerá cautivo, si uno sabe contar. Por eso parece que las cosas se dan la vuelta. Uno está dispuesto a escuchar a quien sabe narrar. ¿Por qué nos cautiva?

Por cierto, próximo a esto hay en el juego un momento que conocemos como creación de tensión. El narrador posee en cierto modo el conjunto de la historia que se propone narrar y lo deja sentir. Despierta expectativas y las cumple despertando nuevas expectativas. La secuencia de la narración es trazada por la historia que el narrador, por decirlo así, se sabe; y, sin embargo, está abierta incluso a nuevas derivaciones. Las anticipaciones despiertan tensión, los regresos sugieren familiaridad y complicidad con lo narrado, y todas las transiciones son suaves, sin la coacción de la deducción lógica.

Todo esto es válido para todo narrar, por simple que sea. Quien lo realiza bien, sabiendo, con maestría, está ya, por así decir, de camino hacia la fijación escrita de sus narraciones. El arte literario de la narración únicamente elabora los medios de la narración sencilla y los adapta al oyente literario, es decir, al lector.

En ambas formas de narrar se tiene permanentemente en consideración al otro a quien se narra y el interés que despierta la narración inspira al narrador mismo. Dickens no fue el único que, cuando escribió sus novelas por entregas, se preocupaba de conocer algo de las expectativas que había despertado en sus lectores cuando había de continuar la narración. Tales modos modernos de producción literaria sólo hacen patente hasta qué punto en todo narrar es importante

el juego de intercambio entre narrador y oyente. El interés del oyente acompañante vincula al narrador, permite la comunicación y la participación del otro. El narrador responde a la sed de saber o a la curiosidad del otro y satisface sus ganas de mundo, de existencia, de experiencia.

Ahora bien, en cuanto que se trata de narraciones míticas, de leyendas orales y de los tiempos remotos, entra en juego un interés distinto por lo narrado, no sólo la ampliación del propio conocimiento del mundo, sino un interés «trascendental» que está por encima de todo lo experimentable. Es cierto que lo narrado es tratado siempre como algo que ha acontecido y, en esa medida, es algo pasado. Pero al mismo tiempo la referencia al presente y a los oyentes del mensaje mítico tiene un carácter constitutivo. Esto es así en todas las historias de dioses y de héroes. Incluso en la *Teogonía* de Hesíodo, en la que se narra la espantosa prehistoria del dominio del Zeus olímpico mediante una exuberante fabulación épica, un «recuerdo narrado» llega decisivamente hasta el propio presente: esa prehistoria de sangre y horror desemboca en el imperio de la ley y el orden que se impone bajo el reinado de Zeus. Igualmente, los mitos cosmológicos están determinados por la referencia al presente. Cuando las narraciones retroceden hasta el lejano comienzo, hasta el primer principio del mundo, se refieren no obstante inequívocamente a la duración de este nuestro mundo y se refieren a nosotros mismos en este mundo. La cosmogonía está indisolublemente unida a la cosmología, es decir, a la comprensión del equilibrio ordenado y duradero del todo. De ningún modo se trata de una alternativa entre la interpretación cosmogónica del mundo y la cosmológica. La historia desemboca en el presente. También la primitiva historia mítica de una ciudad, de una estirpe o de un héroe,

desemboca, tanto si se trata de una maldición como si se trata de una bendición, en el orden común de la veneración cultual en que todos se saben unidos. El tránsito de la primitiva historia mítica hasta el presente, que lleva consigo su horizonte histórico, se hace sin solución de continuidad. Que los dioses y los hijos de los dioses determinan la conciencia política y dinástica de los tiempos históricos es lo que constituye la solidez de la conciencia del origen y del linaje.

En general, se puede decir que ante la significación de lo narrado queda acallada la pregunta por la autenticidad y la fiabilidad del informe. Aquello sobre lo que se narra alcanza en la narración una suerte de reconocimiento que está por encima de cualquier informe detallado que se pueda hacer al respecto. Ésta es la razón por la cual la diversidad de narradores y las variaciones de lo narrado por ellos no debilitan la narración. En efecto, esas variaciones equivalen a una declaración y a una testificación con auténtico valor de realidad, mucho más que si, como ocurre con los informes, hubiesen obtenido su crédito refiriendo lo que realmente ha acontecido o ha sido. Así, se yuxtaponen distintas versiones de una leyenda que, precisamente gracias a ello, pueden invitar a nuevas configuraciones poéticas; pero su credibilidad no se pone, como tal, en cuestión. Lo que se puede decir en general de la clase de validez de la narración mitológica sirve igualmente para la conversión de esas leyendas orales populares en épica artística, como por ejemplo la homérica. Lo que importa en este caso no es la creencia, sino el reconocimiento y de la presentación conmemorativa de una certeza sobrecogedora.

3. *La exigencia de una fe vinculante por parte de la revelación bíblica*

Ahora bien, la Escritura Sagrada no nos sale al encuentro como una recopilación arbitraria de leyendas, que transmite una tradición mítica, o como una epopeya ingeniosa, sino como el documento que «está escrito». Como tal pertenece al oficio divino, es decir, es una parte de la realidad del culto que ha impregnado el conjunto de nuestra tradición cultural. Se trata de una idea que nunca se puede efectuar de un modo abstracto: alguien que ha sido educado en una tradición religiosa, ya se trate de un judío o de un cristiano, tiene que atenerse a la Escritura igual que quien habitaba la realidad del culto griego o romano tenía que atenerse a la propia mitología transmitida en la poesía o en el teatro. La Sagrada Escritura es, según sus propias pretensiones, más que la mera transmisión de un mensaje mítico. Lo que se narra pretende ser la palabra de Dios y los narradores y los oyentes no son los autores o los receptores, sino que ellos mismos son la Iglesia de Cristo. A esto corresponde que las actas de fundación de la Iglesia cristiana, las cartas paulinas, que son documentos historiográficos verídicos, sean una parte integrante de la Sagrada Escritura.

En esa medida, es propio de la naturaleza de la cosa que la moderna investigación de la crítica historiográfica guarde una actitud peculiarmente ambigua en su aplicación a los textos bíblicos. Como indagación de una tradición literaria y de su verdad histórica es equiparable a cualquier otra investigación, pero el contenido genuino del mensaje cristiano sigue siendo inalcanzable para cualquier investigación crítica. Precisamente la paradoja de la fe alcanza tanta más nitidez cuanto más claramente resalta lo «mítico» de la historia sagrada a la luz de la crítica histórica.

Por consiguiente, la verdad de las tradiciones míticas no debe ser equiparada con el valor que se le concede a la noticia histórica, que está sujeto a la crítica historiográfica. Esto es válido también para la tradición del Antiguo Testamento, pues, para el cristiano, sólo alcanza su valor de verdad a la luz del cumplimiento de la promesa. Pero, al contrario, la particularidad de la proclamación de la revelación no debe ser extraída del específico contexto de comprensión que procede de la posibilidad universal que tiene el hombre de aclararse a sí mismo y de esclarecer lo inquietante de la ruina de la muerte. En eso estriba la paradoja de la fe. En realidad, sólo aparece con el desafío que está asociado con la idea de la encarnación y de la resurrección de la muerte. No tiene ningún sentido hablar de fe en relación con un mito o con historias míticas, porque, visto desde el punto de vista de la fe, las narraciones míticas se encuentran más allá de la pregunta acerca de si algo ha acontecido realmente o no. Más sentido tiene vincular el concepto de la fe con el Antiguo Testamento judío. La «obediencia» de Abrahán a Dios aparece en la Septuaginta como *pistis* y se aproxima, por tanto, al concepto neotestamentario de fe. Pero sólo el mensaje cristiano ha intensificado la mezcla indisoluble de libertad y obligación, de verdad e invención que caracteriza a todo narrar, hasta dotarla del carácter vinculante de una proclamación, cuya aceptación es cosa de la fe y de la gracia. Esta particularidad, que está asociada con la demanda de fe por parte de la revelación cristiana, expone al mito a la pregunta por la verdad y asume el cumplimiento de su pretensión de verdad. Todo lo que no tiene un lugar en el contexto histórico de la historia sagrada pierde, visto desde el punto de vista de la fe, su carácter vinculante, y la mediación mitológica se convierte en un error pagano. Esto ha valido para un milenio de Iglesia cristiana.

Pero, con todo esto, se preparó al mismo tiempo la radicalidad particular de la moderna Ilustración, que se distingue nítidamente del movimiento ilustrado griego. Cuando el mismo cristianismo fue arrojado al fuego de la crítica de la razón, las pretensiones de la religión en general se convirtieron en objeto de la crítica. De modo que sólo la época moderna conoce el ateísmo radical, que se fundamenta en «la ciencia» y que representa una absoluta aquendidad. A esto se añadió que la época del racionalismo no pudo hacer justicia al elemento narrativo que forma una parte inseparable de la proclamación cristiana, de la nueva de un acontecimiento único.

Ahora bien, la radicalidad de la nueva religión de la razón, que fue entronizada formalmente en la Revolución Francesa, ha desatado un efecto contrario que hace presentes los límites de la Ilustración moderna. Se hace una nueva luz no sólo sobre la verdad salvadora del cristianismo, sino también, en un sentido universal, sobre la tradición mítica de todos los pueblos. La relación entre mito y ciencia entra en un nuevo estadio.

Capítulo 4

EL MITO EN LA ÉPOCA DE LA CIENCIA

(1981)

1. *El redescubrimiento de la mitología gracias al modo de pensar historiográfico*

La historia del redescubrimiento de las pretensiones de validez del mito es bien conocida. Después de los precedentes de un Vico o de un Herder, sobre todo el movimiento romántico ha convertido su crítica al racionalismo de la Ilustración y a su «triste penumbra atea» (Goethe) en el reconocimiento del significado religioso de los mitos. Al mismo tiempo, la fuerza luminosa inserta en la historia sagrada del cristianismo resplandeció nuevamente. Se palpa un nuevo sentido para lo mítico en las creaciones poéticas de la época, ya sea en Novalis y en muchos de sus amigos y seguidores, que exaltaban la era cristiana, ya sea en el descubrimiento de Dante, ya sea en Hölderlin, que despertó el mundo de los dioses griegos, en el cual se incluye, de un modo conciliador, «el único».[1]

Ciertamente, tanto en el ámbito de la poesía como en el

1. Véanse al respecto, de mis estudios sobre Hölderlin, los dos primeros, «Hölderlin und die Antike» [Hölderlin y la Antigüedad] y «Hölderlin und das Zukünftige» [Hölderlin y lo venidero], en *Gesammelte Werke*, vol. 9, ed. cit.

de las artes plásticas, la mitología pagana se había ganado desde hacía largo tiempo su derecho a la existencia junto a los motivos bíblicos. De manera que se había realizado de un modo natural la unidad de acción del humanismo cristiano. El concepto alegórico permitió, sin duda, incorporar la mitología divina y la leyenda heroica, ambas paganas, a la cultura cristiana, sin que la incuestionable superioridad de la visión cristiana del mundo se viese afectada. Pero ahora, con la nueva autoconciencia de la época de la razón, se había abierto en la famosa *querelle des anciens et des modernes* un nuevo ámbito de problemas que afectaba a ese carácter natural e incuestionable. La *querelle* afectaba al ideal del modelo humanista, que ya no sólo se tuvo que conciliar con el cristianismo, sino que entró en conflicto con el orgullo del progreso ilustrado. Cierto que fue una polémica literaria; pero de la solución del conflicto literario brotó algo fundamentalmente nuevo: el germen de un modo de pensar historiográfico. Esto no pudo no traer consecuencias para la revaloración religiosa de la mitología pagana.

También tuvo influencia en la misma dirección la crítica escéptica de Hume a la metafísica y la perspectiva empírico-histórica que adoptó en su *Natural History of Religion* (1755). La metafísica moderna había intentado mediar en sus construcciones sistemáticas entre la metafísica tradicional de la doctrina de la Iglesia y el ideal científico moderno. Ahora, en el cenit de la Ilustración, el punto de vista empírico de la ciencia fusionó con el pensamiento histórico que se había ido despertando lentamente.

Después del precedente aislado de Vico, fue ante todo la ciencia de la Antigüedad clásica la que descubrió la antigua imagen mítica del mundo en su sentido propio. Seguramente esto no ocurrió sin que todo fuese visto en relación con la

revelación cristana. Así, fue el caso que el prerromántico inglés Lowth llamó al Antiguo Testamento «poesía sagrada» y la ensalzó como la culminación y la extrema perfección de la mitología poética. Esto ejerció gran influencia en Alemania, y sobre todo en Gotinga. A un trabajo de inspiración teológica[2] le debemos el conocimiento de que el renacimiento del mito en Alemania hay que agradecérselo sobre todo al filólogo de Gotinga Heyne. Él dio el paso decisivo consistente en no seguir hablando de poesía mítica, sino reconocer en el mito auténtica experiencia religiosa. Siguiendo los pasos de Heyne aparecieron en aquel entonces por Gotinga los dos Schlegel, Friedrich Creuzer, Friedrich August Wolf, Johann Heinrich Voß, Wilhelm von Humboldt. Heyne llamó a Herder su «caro amigo» (aunque Herder haya podido ser más un divulgador entusiasta que un descubridor original del mundo de la experiencia mítica). En efecto, no sólo debemos ver en Heyne el intermediario entre el prerromanticismo inglés y la ciencia alemana, sino reconocer que fue el gran maestro del pensamiento mítico-histórico, que reivindicó de nuevo el prestigio de la palabra «mito». Fundó toda una «escuela mítica», y la actividad de esta ciencia de la Antigüedad de Gotinga sobrepasa ampliamente la ciencia bíblica. El *sermo mythicus* que se propuso investigar la «escuela mítica» ya no está pensado desde un punto de vista estético-literario. La «escuela mítica» supera en este caso ampliamente al prerromanticismo inglés de un Lowth. Ve en el discurso mítico el lenguaje de la infancia del género humano, que incluso precede a las formas poéticas del habla y ante todo a cualquier

2. Christian Hartlich, Walter Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft* [El origen del concepto de mito en la ciencia bíblica moderna], Tubinga, 1952.

forma escrita del discurso. Aquí encuentran por primera vez su recepción en el ámbito de la ciencia las grandiosas visiones de un Vico. Con ello, Heyne estableció durante largo tiempo las líneas principales del acceso científico a los mitos. El mito es previo a cualquier tradición directa. Al encontrar un cimiento antropológico en la infancia del género humano, al discurso mítico le es restituido su derecho histórico; en adelante defenderá su propio rango frente al discurso filosófico o al discurso poético.

2. *Dificultades de una reconstrucción historiográfica del mito*

Naturalmente, ese saber originario mítico plantea dificultades a la investigación historiográfica. En este caso, se trata de reconstruir una tradición para la cual no hay en absoluto un acceso directo y que, en tanto en cuanto sabemos algo de ella, ha sido ya atravesada por influencias poéticas y filosóficas. Según su más propia esencia, el mito nunca es apresable en su pureza originaria. Ante esto, al pensamiento se le plantearon nuevas tareas, que debían ser tan diversas como diversos son los caminos de la cientificidad moderna: para el filósofo una tarea, para el teólogo otra distinta e igualmente otra diferente para la investigación moderna de la Antigüedad. La filosofía había de defender su pretensión de ejercer el poder de la razón y el derecho preferente del concepto y sólo podía reconocer en la conciencia mítica una forma subdesarrollada de la verdad. Con ello, la filosofía entraba en competición con la teología cristiana, que por su parte insistía en la pretensión del carácter absoluto de la revelación cristiana y que tenía que superar en sí la verdad

religiosa de lo mítico, si es que estaba obligada a reconocerla. Y, finalmente, la investigación histórico-crítica había de buscar la manera de aplicar los métodos historiográficos a un material que, en tanto que contenido original de la experiencia mítica, constituía su objeto y, sin embargo, sólo había sido transmitido en su forma literaria, es decir, en su configuración e interpretación poéticas. Así al menos debía presentarse el asunto ante la conciencia científica, que no conocía más «hechos» que, por un lado, los hechos de fe de la historia sagrada y, por otro lado, el concepto de hecho de la ciencia moderna.

3. *Mito y filosofía*

Era evidente que el esquema teleológico de la antigua historia sagrada siguió siendo válido para la síntesis pretendida entre religión y filosofía que hubo de formar la última figura de la metafísica moderna. Los filósofos especulativos debieron subordinar el mito al concepto, ya fuera reconociendo en el mito un estadio preparatorio de la revelación cristiana, como Schelling, o un primer estadio sensible hacia la reconciliación especulativa entre representación y concepto, entre religión y filosofía, como en el sistema de Hegel. La solución de Hegel fue la del espiritualismo cristiano. Interpretó el acontecimiento salvador de la encarnación de Dios, de la muerte del Crucificado y de la resurrección partiendo de la estructura del «espíritu», que retorna constantemente a sí mismo desde la enajenación y desde el ser otro. Con ello no sólo cualquier acontecimiento mítico, sino también el carácter único del acto de gracia de Dios, queda superado en la necesidad conceptual del pensamiento y del es-

píritu. El propio Schelling no pretendía tanto. Sin embargo, también vio el perfeccionamiento de la experiencia de Dios en una especie de religión del futuro, que sería una religión filosófica. A diferencia de Hegel, su *Filosofía de la mitología y de la revelación* fue una filosofía «positiva». Esto quiere decir que vio que en ninguna de las dos actuaba la necesidad del concepto, sino la libertad histórica. Tanto el desarrollo del politeísmo como su superación por medio de la revelación cristiana son para él estadios de un único proceso: «Las representaciones, cuya secuencia origina inmediatamente el politeísmo, se producen en la conciencia sin la intervención de ésta, e incluso contra su voluntad».[3] Lo más importante de esta filosofía de la mitología consiste en que en el mito ya no tiene efecto invención alguna. El punto de vista filosófico que representa Schelling libera al mito del «aspecto poético» y le devuelve toda su validez religiosa. Cualquier distinción entre contenido y forma, tejido y vestido, doctrina e historia, desconoce la realidad del proceso teogónico, «que proviene de una relación esencial que la conciencia humana tiene con Dios».[4]

La herencia del Romanticismo consiste en que desde entonces la palabra y el concepto del mito están cargados de un nuevo significado. Lo mítico representa un nuevo concepto valorativo. La *Historia de los mitos del mundo antiguo* de Josef Görres y la *Simbólica* de Creuzer fueron los primeros frutos eruditos del pensamiento romántico, que naturalmente tuvieron que sucumbir pronto a la crítica de la siguiente investigación historiográfica. La revaloración romántica de lo

3. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* [Introducción a la filosofía de la mitología], *Sämmtliche Werke*, compiladas por K.F.A. Schelling, vol. XI, Stuttgart y Augsburgo, pág. 193.
4. Ibíd., pág. 198.

mítico afectó también a la semántica. Junto a «der Mythos» [mito] fue usada sobre todo por los poetas la expresión «die Mythe» [mito, fábula mitológica], que probablemente se retrotrae a la latino-francesa «fabula» (compárese «Fabelwesen» [ser fabuloso]). La apelación a una nueva mitología, a una religión del pueblo, fue general. La generación de los Schelling, Hegel y Hölderlin la difundió profusamente y era evidente que el mundo antiguo era un modelo para esa apelación y para ese anhelo. Pero no sólo la Antigüedad clásica, también otras tradiciones —la oriental, la islámica, la hindú— señalaban en la misma dirección. Naturalmente, una nueva mitología estética, que fuera una mitología de la razón y, al mismo tiempo, consiguiera unificar armónicamente la parte espiritual y la parte sensible de la religión, no llegó a ser más que un programa. Sin embargo, el denominado «programa de sistema», que formuló este ideal y que fue seguramente un fugaz trabajo privado —fuese quien fuese su autor—, había expresado una verdadera necesidad de la época. El mito del socialismo (Saint-Simon), el mito de la violencia (Sorel) y otras ideologías políticas, que se resguardaban en el nimbo religioso, lo constatan. Pero quizá también todos aquellos despertares y reelaboraciones de la mitología germánica debidos al arte y a sus abogados, tanto Richard Wagner como Nietzsche, son también activos representantes de esa mitología, vieja y nueva a la vez.

Con el nombre Nietzsche hemos mencionado la palabra bajo la cual el tema «mito y ciencia» alcanzó una dimensión completamente nueva. El uso de la palabra «mito» y la evocación conceptual que conlleva son definidos desde entonces como si se agrupasen en dos polos opuestos, que se traducen en dos derivaciones distintas de la palabra. La palabra «mitológico» tiene un significado preponderantemente negativo.

Lo que recibe la denominación «mitológico» no puede, por ello, tener ningún valor para el teólogo frente a la pretensión de verdad del Evangelio, y mucho menos para el historiador frente a los conceptos de hecho y realidad que adopta la ciencia moderna. Por el contrario, «mítico» tiene un tono completamente distinto. No sólo despierta dimensiones de tiempos pasados que no se encuentran en ninguna experiencia del presente, de una allendidad de la experiencia que ha acontecido dentro del mundo real y que, sin embargo, deja tras de sí a toda experiencia, por ejemplo, las grandes hazañas, las victorias, los desastres que van de boca en boca y que de ese modo perviven. En un sentido mucho más amplio, «mítico» significa lo que guarda la verdadera sustancia de la vida de una cultura. Nietzsche puede mencionar más los inconvenientes que las ventajas que la historiografía proporciona a la vida.

Tal adhesión al mito es fatalmente ambigua cuando se vincula, como en Nietzsche, con la glorificación de un nuevo mito, el que representa para él Richard Wagner, quien, según la visión de Nietzsche, tendría que renovar en nuestro siglo el arte trágico de los griegos. La fatalidad de la ambigüedad que de tal suerte se introduce en el concepto de lo mítico consiste en que —como ocurre en el caso del genio teatral de Richard Wagner— se busca conscientemente el nacimiento de un mito. El mito pierde de ese modo el carácter inmemorial [*die Unvordenklichkeit*][5] de su nacimiento y de su validez. Esto es evidente si pensamos en el culto al caudillo de los Estados totalitarios y todavía más espeluznante si pensamos en el enigma del lavado de cerebro. Sólo

5. Véase a este respecto la nota del traductor en el capítulo 5: «Reflexiones sobre la relación entre religión y ciencia». (N. del t.)

una conciencia científico-supersticiosa podría pensar durante un momento que esos «cambios» pueden ser reducidos a reacciones químicas. La «dialéctica de la Ilustración» da con la verdadera situación.

4. *Indagación científica del mito*

Al final el tema «mito y ciencia» ha tomado un aspecto diferente y se ha convertido en la pregunta por el sentido en que puede haber una ciencia del mito. El trasfondo común a los distintos tratamientos historiográficos de la esencia del mito está en la psicología. Como resultado de la Ilustración moderna, cualquier indagación de lo mítico se basa en un hecho de la conciencia, precisamente el de la imaginación creadora de mitos. En esa medida, se constata que un rasgo común a la investigación de los siglos XIX y XX consiste en que ya no se pregunta por la verdad del mito y que, por consiguiente, tampoco pretende tener ninguna validez un esclarecimiento de la conciencia mítica que explicase racionalmente los mitos. A grandes rasgos, hay que dividir la indagación del mito en el siglo XIX en dos corrientes principales. Por un lado, está la ciencia comparada de las religiones. Durante un tiempo pareció el método único y universal en este ámbito y trajo también a su terreno a las ciencias historiográficas del espíritu de carácter clásico. Para ella, la Antigüedad clásica representa sólo un caso particular en el conjunto de una totalidad mucho mayor. Por otro lado, está la ciencia de la Antigüedad clásica, cuya penetrante tradición se había pertrechado con el necesario escepticismo historiográfico para defenderse de cualquier interpretación constructivista de la tradición mítica. Todavía en nuestro siglo ambas tendencias

fundamentales han despertado un renovado interés por la investigación de los mitos.

Se corresponde con el origen cristiano de la ciencia moderna y precisamente también con el de la ciencia moderna de la Antigüedad el que ésta no viera un acceso legítimo a la conciencia mítica originaria en la tradición literaria, en la epopeya y en reminiscencias de lo mítico en otras formas poéticas. «Los poetas mienten demasiado.» Así al menos pensó —con Platón— la investigación historiográfica del siglo XIX, educada en los conceptos cristianos de fe y saber. En estas circunstancias, dos aspectos de la tradición adoptaron una posición metódica preferente. Por un lado, era el lenguaje, esa prehistoria del espíritu humano que prometía volver a aparecer por detrás de todas las conformaciones literarias que proceden de la fantasía de los poetas; y, por otro lado, los restos del culto efectivamente practicado, que han llegado hasta nosotros de las más variadas formas: lugares de culto, usos cultuales, fiestas. Éstos soprepasan ampliamente cualquier tradición literaria gracias a la persistencia de las costumbres.

Así, la ciencia comparada de las religiones fue construida siguiendo ampliamente el modelo de la ciencia comparada del lenguaje. A un Max Müller le pareció que la comunidad lingüística del vocabulario religioso de los pueblos indoeuropeos era el fundamento de que se dispone para poder reconstruir la primigenia experiencia religiosa común a este grupo de pueblos y en seguida la investigación etnológica tuvo que ponerse al corriente de los usos y las costumbres y de las representaciones religiosas de otras culturas. Los nombres de los dioses ejercieron una fascinación especial en la investigación lingüística de las ciencias de la religión. En Hermann Usener pasaron enteramente a primer

plano. Para él representaban, por decirlo así, el resultado maduro del proceso de formación de los dioses. La primigenia experiencia religiosa que constituye su trasfondo aparecía al investigador formado en la ciencia de las religiones como un acto de nominación primaria ejercido en el momento inesperado de la inspiración. Partiendo de esos «dioses particulares» se habría desarrollado la formación conceptual religiosa. No podemos olvidar que contra esa teoría fue planteada la objeción: «Ningún hombre reza a los conceptos». Ésta fue la objeción que planteó sobre todo Wilamowitz contra la teoría de Usener acerca de los dioses particulares.

El mismo Wilamowitz resumió el inmenso alcance de su investigación mítico-histórica en una grandiosa obra de vejez, que lleva el elocuente título *La fe de los helenos*. En ella se proyecta hacia atrás, de un modo completamente natural, un concepto de fe conquistado por el cristianismo y se aplica a las primeras experiencias míticas. Hay que preguntar si los griegos habrían podido reproducir ese concepto, la «fe», en su propia lengua. Se podría pensar en *nomos*, en νομίζειν, si en esas palabras la convención, el uso y la ley no hubiesen tenido la primacía. En cambio, se podría pensar en *eusebeia*,[6] en aquella actitud fundamental de veneración piadosa que se mostraba en la ejecución de los usos religiosos públicos. Pero ninguna de las dos direcciones encuentra la verdadera concreción de la tradición mítica de los griegos. Sobre este particular no podría engañarnos el inmenso poder intuitivo con que el gran investigador Wila-

6. Sobre las cuestiones que plantean estos conceptos en su aplicación a la religión griega, véase también mi artículo «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens» [La piedad del no saber socrático], en *Gesammelte Werke*, vol. 7, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, págs. 83 y sigs.

mowitz supo seguir las huellas de los datos concretos del país y la procedencia, de los acontecimientos históricos y de las realidades del culto. Queda al descubierto aquí un límite insuperable de la investigación historiográfica. Partiendo de ella, no podría realizarse con éxito lo que Wilamowitz pretendía, a saber, hacer comprensible la «relación cordial» de los griegos con sus dioses. Lo que se dice sobre las figuras de los dioses y sobre sus mudanzas no supera la idea genérica de fuerzas y poderes, a los cuales tampoco puede rezar ningún hombre.

Aquí empezó el trabajo de Walter F. Otto. Se propuso tomar en serio la pretensión religiosa de las configuraciones poéticas que encontramos en la tradición literaria de los griegos.[7] Su ensayo interpretativo parte no de las fuerzas sino de las figuras que aparecen en la gran poesía y enlaza en este punto con los planteamientos de Schelling. El politeísmo griego sería la forma necesaria del proceso religioso en que se articula la experiencia de lo divino. En las figuras de los dioses olímpicos ciertos aspectos de la realidad misma han tomado apariencia sensible y sería absurdo dudar de su carácter real. Cuando se dice que el amor sobreviene al hombre como una pasión sobrecogedora, el furor combativo como un éxtasis en que se olvida de sí mismo, que la afortunada sagacidad o la astucia, que la radiante espiritualidad y la serenidad le sobrevienen como experiencias de una poderosa realidad, no se están dando explicaciones racionalistas de las figuras de los dioses de la tradición, sino que se está describiendo la realidad experimentada. También Dioniso, el dios del vino y de la embriaguez, es una de esas po-

7. Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands* [Los dioses de Grecia], Bonn, 1929; *Dionysos. Mythos und Kultus*, Francfort, 1933.

tentes realidades que sobrevienen al hombre, lo acompañan y lo encantan en su viaje, y ciertamente tampoco necesita justificar su poderoso carácter real.

Junto a esto, el hecho, que hemos mencionado anteriormente, de que la tradición poética, a cuya luz este mundo mítico ha sido interpretado por Walter F. Otto y su discípulo Karl Kerényi, conduce sin solución de continuidad al pensamiento racional del mundo en que se lleva a término la captación griega del mismo, proporciona un argumento metódico en favor de la realidad religiosa de estas figuras divinas. Puede causar extrañeza que en el espectro cromático de las figuras divinas griegas falte la figura del dios supremo, Zeus, el padre de los dioses y de los hombres. No es, por cierto, un descuido del investigador, que sabía muy bien que únicamente la religión de Zeus y su victoria consiguió unificar el conjunto de la familia de los dioses olímpicos. Se trata más bien de un efecto casi involuntario del hecho de que en la grandiosa figura unitaria del padre de los dioses se recoja la multiplicidad del universo en una única realidad poderosa. De tal suerte, la religión filosófica de la trascendencia pudo enlazar con esto y trazó las líneas de la realidad divina que conducían a la allendidad de lo uno. La concepción que Schelling tenía del proceso teogónico es interpretada nuevamente. El politeísmo griego se presenta como una etapa del camino que conduce al «espíritu» y a la verdad del dios uno.

En los últimos decenios el estructuralismo francés ha sido aplicado de un modo sugerente a la ciencia del mito. De nuevo se ha mostrado la fecundidad de la primacía del lenguaje para comprender lo mítico. Pero ya no es que los nombres particulares o las transformaciones de la experiencia mítica asociadas a los nombres sean utilizados como hilo conductor de la reconstrucción de los contextos mitológicos. Ahora es

el mismo principio de formación del lenguaje el que ofrece un nuevo método de analogía. Las innovadoras investigaciones de Saussure habían mostrado que la fuerza generativa del lenguaje se sirve de polos opuestos. Las palabras evocan a sus antónimos y, de esa manera, se despliega el vocabulario lingüístico en un proceso cuyas leyes estructurales representan una constante frente a todas las diferenciaciones de las formaciones lingüísticas humanas. Lévi-Strauss y sus amigos consiguieron construir una, por decirlo así, gramática generativa de la conciencia mítica. Esta gramática permite descubrir en la tradición mítica constantes y regularidades que se mantienen como leyes inviolables por encima de cualquier arbitrariedad tanto del cambio histórico cuanto de la fuerza inventiva de la fantasía. Todo esto vino a significar una posibilidad de racionalización de la formación de la atmósfera mitológica tan inesperada como la que ha sido abierta en nuestro siglo gracias a la psicología de lo inconsciente. El análisis freudiano de la conciencia mítica alumbra también legalidades asombrosas en la prehistoria del alma, y lo mismo ocurre con los arquetipos que, como constantes, C.G. Jung ha distinguido en los sueños de nuestro inconsciente.

De modo que se puede hablar, por encima de la herencia romántica de las ciencias historiográficas del espíritu, de una ciencia del mito en tanto que tenga éxito el intento de racionalizar el misterio de la experiencia mítica. Pero de nuevo parece constatarse el insuperable antagonismo entre el mito y la ciencia. La allendidad de la conciencia no se suprime completamente en la conciencia de sí misma, ni en una dirección ni en la otra.

Siguiendo el camino de la fantasía creadora de mitos se puede esclarecer un tramo más; pero ni sus creaciones, ni las configuraciones artísticas que se construyen a partir de ellas,

ni los mensajes religiosos pierden por ello su poder de dicción. Podemos seguir proyectando toda la luz que podamos sobre las oscuridades de la primitiva historia del alma humana, pero su capacidad soñadora sigue siendo su poder más fuerte.

Capítulo 5

REFLEXIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y CIENCIA

(1984)

La situación en que se encuentra la religión en nuestros días es única. Por primera vez ya no se trata de ese estar a favor o en contra que siempre ha estado ligado a las pretensiones de la religión. Ya no es la lucha en favor de Dios contra los ídolos o la lucha de la propia religión contra el embate de los incrédulos que siguen otras creencias, aunque sea la del ateísmo científico. Hoy se trata más bien, en suma, de la pregunta acerca de si la humanidad necesita de la religión. Es cierto que hacía tiempo que la crítica de la religión en el sentido de Epicuro, Feuerbach o Marx, o en el sentido de Freud, había planteado esta pregunta y había anticipado la respuesta. Pero el carácter único de la situación actual es, a mi parecer, que incluso la pregunta por el sentido de la religión llega a perder su objeto si un número cada vez mayor de hombres viven efectivamente sin religión. El ateísmo de la indiferencia ya no conoce la pregunta religiosa. ¿Ha llegado el final de una ilusión? ¿O la ilusión consiste justamente en creer que se puede dar la vida humana sin religión?

La pregunta se ha transformado con la expansión de la civilización científico-técnica sobre toda la tierra. ¿Por qué pregunta uno realmente cuando menciona la religión? La apología del cristianismo, tal y como fue realizada por Pas-

cal o por Dostoievski, se refería a la fe cristiana y respondía a la especial impugnación que representó la antiteología de la Ilustración contemporánea. Fue en el fondo una disputa de creencias. Obviamente, el mismo movimiento ilustrado dirigido por la ciencia tuvo un rasgo ideológico.

Ahora bien, se podría pensar que, por sí misma, la fe científica de la modernidad sobrepasa ampliamente la específica posición de combate contra la Iglesia cristiana en que se formó y que, por ello, dota de una cierta unidad al concepto de religión como concepto opuesto al de Ilustración. Desde el punto de vista de la ciencia moderna esto es consecuente y Max Weber extrajo esta consecuencia en su famosa tesis del desencantamiento del mundo. Pero evidentemente la situación es bastante más complicada. Los observadores de la actual situación mundial pueden enumerar muchos indicios que testimonian la supervivencia de energías religiosas y de nuevas motivaciones religiosas también en esta nuestra época de la ciencia.

En sí mismo esto no debería sorprender, si se piensa en el modo convincente en que Kant buscó el equilibrio entre la idea de la ciencia moderna y la antigua tradición de la metafísica. Su *Crítica de la razón pura* significó, sin duda, la limitación crítica de la pretensión de verdad de la ciencia. Aquí quisiera yo enlazar y plantear la pregunta: ¿en qué medida el que tomemos como punto de partida el moderno concepto de ciencia determina toda nuestra reflexión sobre la esencia y el futuro de la religión? Es evidente que el concepto de desmitificación, que naturalmente incluye su contrario, está pensado a partir de la dominación racional del mundo. Pero precisamente el concepto weberiano de la Ilustración científica y del proceso irreversible de la racionalización de la vida social es consciente de sus límites. Así,

Max Weber habla del papel de la persona con carisma e incluso reconoce que hay situaciones que sobrepasan toda posibilidad de decisión racional y en las cuales cada uno debe seguir a su dios. Ahora bien, todo esto está pensado evidentemente partiendo del concepto de la racionalidad científica. Lo que hoy está en discusión no es tanto el límite de la ciencia, que Max Weber no desconocía, sino la pregunta acerca de si, en suma, se puede encontrar aún un acceso reflexivo adecuado a lo que es la religión partiendo del concepto de saber de la Ilustración moderna.

En realidad, la sombra del acceso científico al mundo sobrepasa cualquier límite. En cuanto que la ciencia contempla todo lo experimentable como posible objeto suyo, debe atribuir a la parte subjetiva todo aquello que, visto desde ella, está «más allá»; y, precisamente de esa manera, llega a convertir nuevamente en objeto incluso estos modos de comportamiento subjetivos. Como representante de lo «sólo-subjetivo» tenemos el concepto de sentimiento, y este concepto tiene unos perfiles tan indeterminados que llega a desvanecerse completamente en la experiencia mundana efectiva. Piénsese en todo el ámbito del pensamiento emotivo o en la famosa polémica de Carnap contra el discurso heideggeriano acerca de la nada, pero también en la crítica de la teología del sentimiento de Schleiermacher.

Ahora bien, el concepto de fe oscila también, de un modo peculiar, entre un tener-por-verdadero, que queda a la zaga del saber, y una certeza a cuya zaga queda el saber («no dudar de aquello que uno no ve»). Éste es un lugar altamente cuestionable para el concepto de fe. Ciertamente, el sentido religioso de este concepto no ha sido articulado sólo por la moderna y cartesiana idea de la ciencia. La relación entre *credo* e *intelligo*, *pistis* y *gnosis* es inherente a la tradi-

ción judeocristiana. Lo que constituye la unidad, pero también el carácter problemático de la cultura científica de la actualidad, es, sin duda, que ésta se ha extendido por todo el globo terráqueo y, sin embargo, lleva el sello del cristianismo, en el cual se han conciliado la personalidad judía y la racionalidad griega. La civilización moderna fundada sobre la ciencia ha alcanzado, en el dominio de las fuerzas naturales, una superioridad técnica tal que ninguna otra cultura puede sustraerse a ella, aunque arraigue en una tradición religiosa completamente distinta.

¿Qué significa esto para nosotros hoy? El concepto de fe difícilmente puede pretender la misma validez planetaria que posee el concepto de ciencia. Incluso en nuestra tradición europea más genuina se insinúan los problemas. Las formas de la vida religiosa griega se sustraen en gran parte a la pregunta por la fe. La observancia de leyes de culto y la veneración de los dioses pueden incluso ir unidas a doctrinas ateas, como muestra el sorprendente fenómeno del poema didáctico de Lucrecio, e incluso en la Iglesia católica romana la verdadera fe no se define sólo a través de la autoridad doctrinal de la Iglesia, pues la participación en los sacramentos eclesiales es decisiva. La praxis cultual está ordenada antes de cualquier certeza subjetiva, antes de lo que se podría llamar la certeza de la fe. Sólo el cristianismo de la Reforma ha llevado el mensaje cristiano originario hasta el extremo de la fe o de la duda, de modo que el riesgo de la fe (como el de la incredulidad) debe ser asumido por el individuo —igual que lo «verdadero» o «falso» del conocimiento—. Pero mientras que para el conocimiento teórico está la ciencia, el individuo se sabe protegido por ella y, en esa medida, eximido de responsabilidad, el hombre protestante, ante el riesgo de la fe, sólo se tiene a sí mis-

mo; y esto significa: tiene la prueba de la gracia divina que lo ilumina. Es cierto que el concepto de la revelación está, también en el cristianismo protestante, vinculado al de la Iglesia, al de la comunidad de lo sagrado. Pero incluso la misa, en cuanto proclamación del mensaje salvífico de la encarnación de Dios y del acto de salvación de Jesús, se funda en el testimonio de fe del predicador.

Ésta es una base muy estrecha para la comprensión de lo que es la religión. La reducción de lo religioso a la certeza de fe concuerda bien con el modo en que la modernidad piensa la subjetividad. También parece evidente que con el principio de la autoconciencia se adopta un punto de vista que demanda un ámbito verdaderamente universal y que abarca, por consiguiente, cualesquiera otros modos de comportamiento posibles de los hombres, entre los cuales se encuentra el comportamiento en relación con lo sagrado. Pero es igualmente evidente que el principio de la autoconciencia ya no es incontrovertido, sino que ha sido sacudido desde sus cimientos por la crítica de la ideología, por Nietzsche, por Freud. Esto no quiere decir, naturalmente, que la crítica de la religión y en especial la crítica del cristianismo hayan abandonado realmente el principio de la autoconciencia. Siempre está detrás la conciencia correcta de una humanidad emancipada o de una recuperada inocencia del nacimiento o de una naturaleza humana que se ha hecho absolutamente transparente para sí misma. Pero justamente aquí comienza nuestra pregunta acerca de si la cuestión metódica en que se basa la ciencia moderna, el ideal del método y de la objetivación, desenfoca necesariamente el fenómeno de que aquí se trata. En efecto, la ciencia de la religión se convierte, siguiendo este camino, en la ciencia de la capacidad de ilusión de la conciencia, y esto significa que puede y

se propone ser ciencia únicamente de aquello que han «creído» los hombres de diferentes religiones, culturas y tiempos.

Pues, naturalmente, aquí se confude uno a menudo. De suerte que, por ejemplo, en la tradición del pensamiento religioso griego encontramos una curiosa coexistencia entre la acción de los dioses en los hombres y la acción consciente humana. Esto lo ha mostrado ya Lesky, en conexión con B. Snell, en Homero. O encontramos, en el ámbito de la teología cristiana, una comprensión mitológica, pero también otra existencial de la promesa del Nuevo Testamento y, llevada a su último extremo, una autocomprensión humana mundana y trascendente. El esquema ilustrado del desencantamiento del mundo, del irreversible camino del mito al *logos*, parece demasiado simple.

Probemos por una vez la antítesis, según la cual la Ilustración científica moderna representa sólo un aspecto parcial del mundo que ha conducido a una fe universal en la ciencia y que, por tanto, está bajo sospecha de ideología. A favor de ello habla el que contra esa parcialidad por doquier se extrae formalmente su contrario, como por un desvío de energías religiosas. En cualquier caso, el concepto de religión y el de comportamiento religioso adquieren una nueva ambigüedad. Desde el punto de vista del ilustrado, la religión refleja únicamente la infancia de la humanidad. Pero por todas partes surgen fuerzas que legitiman de los modos más diversos otro sentido contra la ciencia. Por ejemplo, la apelación a la pervivencia de las confesiones religiosas en el movimiento social de nuestros días. Esto se refiere no sólo a la ininterrumpida tradición de las grandes comunidades religiosas, como la de la Iglesia católica romana o la de la Iglesia ortodoxa griega. Se refiere también a la casi inimaginable

integridad del islam que persiste en la unidad de la fidelidad política, jurídica y religiosa a la Escritura y, merced a ello, limita toda recepción de la cultura científica moderna. Existe, además, la totalmente impenetrable reserva de la tradición asiática, sobre la cual sencillamente reposa el pensamiento científico-técnico de Occidente; y vemos en la propia vida de la Iglesia cristiana movimientos de renovación de la más variada especie. A menudo debe uno preguntarse hasta qué punto son motivos realmente religiosos los que, por sí mismos, impulsan tales renovaciones, o si más bien se trata de la utilización de esos sentimientos solidarios para solidaridades de otro tipo, para fines nacionalistas, racistas, políticos o económicos. Pero incluso si fuera así, esa posibilidad de utilización significaría algo. Siempre queda abierto el que quizá se trate de un simple cambio de función social, lo cual no desacredita en absoluto su trasfondo religioso. Siempre ha sido el caso que los movimientos religiosos se asocian a los impulsos sociales.

Pero se le debe dar espacio a otra reflexión, a saber, hasta qué punto hay que tener en cuenta los sustitutos de la religión, por ejemplo, el tumulto solidario del deporte moderno o el fanatismo de las manifestaciones políticas e incluso, sin duda, la práctica artificial de idearios políticos, por ejemplo, en la forma del culto al caudillo o bajo la consigna de la lucha de clases, cuyos fines extrarreligiosos son evidentes. ¿No se debe admitir que tales movimientos pueden producir efectos solidarios que concuerdan en su apariencia externa —y quizá no sólo en ella— con las tradiciones religiosas transmitidas? Si se dice que son artificiales y que no son auténticos, ¿desde dónde se enjuicia entonces? Las experiencias atroces que hemos hecho en nuestro siglo con el así denominado lavado de cerebro, que no necesariamente opera

con drogas o con torturas, nos advierten que tengamos cuidado.

Por último, debemos reconocer formas auténticas de solidaridad religiosa formadas a partir de la absorción de las tradiciones religiosas, por ejemplo, las solidaridades morales y políticas o las que derivan de la piedad místico-panteísta o de la caridad activa. Puede ser que estos movimientos intelectuales sean incapaces de fraguar en instituciones o que tengan una vida tan corta como la de las sectas en las subculturas; en cualquier caso, no se debe infravalorar la importancia de esos movimientos intelectuales en la vida social. Gracias a los medios de masas aumenta enormemente su coeficiente multiplicador. La posibilidad de moldear la conciencia pública desde el exterior ha aumentado ilimitadamente. Uno debe preguntarse, por principio, hasta qué punto la investigación puramente empírica puede, en general, captar las manifestaciones religiosas como tales y hasta qué punto lo único que puede hacer es observar sus efectos sociales. De manera que la pregunta es entonces qué significa todavía «auténtico».

En particular, hay que preguntarse si no se pueden formar nuevamente, por diferentes vías, convicciones comunes que no tengan que desembocar en la alternativa universal que ha sido formada mediante el centralismo totalitario y el liberalismo económico. ¿No hay experiencias transgresoras de estos límites? Tenemos hoy los problemas de la ecología, de la economía energética, de la alimentación, que ciertamente no se detienen ante las fronteras políticas y que van ganando cada vez más peso frente a intereses contrarios. Incluso aunque esos problemas no condujeran a situaciones críticas y precarias, a situaciones dramáticas, de las experiencias de la era industrial se puede derivar una enseñanza, a saber: las limitacio-

nes de todas las posibilidades y, por consiguiente, la necesidad de establecer límites y restricciones. En el fondo, es inminente una desilusión de la humanidad que concierne al poder del hombre sobre la naturaleza y, quizá más todavía, incluso otra que concierne a la posibilidad de dominar las pasiones humanas. Hay que resaltar que, con ello, el pensamiento se ve retrotraído a las preguntas originarias, para las cuales la religión ofrece desde tiempos inmemoriales sus respuestas. De modo que, en resumidas cuentas, hay que plantear la cuestión de si, tal vez, usamos conceptos inadecuados cuando, en relación con la religión, partimos del saber de la ciencia y planteamos a las religiones la cuestión de hasta qué punto sus certezas corresponden a una «auténtica» fe que, sin embargo, siempre debe quedar como científicamente indemostrable.

Esta duda nos invita a retroceder, por detrás de la oposición conceptual entre fe y saber, a la vieja oposición entre mito y *logos*. Parece que mito y *logos* se concilian mejor uno con el otro, incluso parece que uno complementa al otro. El concepto de mito procedente de la Antigüedad está indisolublemente unido al concepto antiguo de lo divino. El mito cuenta acerca de lo divino. Pero de éste sólo *cuenta*. Son historias de dioses o historias de dioses y de hombres, que muestran la dimensión de lo divino. Es así evidente, y probablemente no limitado a la Antigüedad griega, que lo narrado en tales historias no es objeto de un conocimiento propio, de un tener-por-verdadero o de una fe de la que no se pueda dudar. Es algo así como una memoria viva que se refiere inmediatamente a la memoria histórica de las dinastías, de los pueblos y de las ciudades, de los lugares y de las comarcas. El tránsito de lo histórico a lo mítico es fluido y fluidas son también las historias mismas, que exhalan continuamente un poder de invención poética casi sin límites,

igual que ocurre con el cuentacuentos genial que todos conocemos. Pero es seguro que los dioses de los que se cuenta en esos mitos son lo conocido del mundo.

Cierto es que la relación entre mito y *logos* no está completamente exenta de tensión.[1] Un mito es siempre sólo creíble y no «verdadero». Pero la credibilidad de un mito no es la mera verosimilitud, que carece de la certeza segura, sino que tiene su propia riqueza en sí misma, a saber: la apariencia de lo verdadero, eso similar de la parábola en que aparece lo verdadero. Naturalmente, lo verdadero no es entonces la historia narrada misma, que puede ser contada de distintos modos, sino lo que aparece en ella; lo verdadero no es simplemente lo referido, que siempre estaría sometido a verificación, sino lo hecho presente en ello.

Aquí también alcanzan ciertos aspectos de la cultura cristiana un nuevo significado. Pienso sobre todo en la forma que el pensamiento adopta en lo narrativo y en la forma lingüística del ritual, que ha representado para mí desde hace tiempo un problema filosófico.[2]

En cualquier caso, es una tarea propiamente filosófica —al menos para la tradición europea de la filosofía, que vive mirando de reojo a la ciencia—, hacer justicia a esta dimensión de lo mítico. Recordemos, en relación con esto, la expresión «lo inmemorial» [*das Unvordenkliche*],[3] usada por Schelling. Esa palabra nos permite ver el verdadero problema: cómo la tendencia objetivadora de la conciencia (y no sólo la de la moderna ciencia) debe ser compensada con la experiencia mítica. Ciertamente, la palabra de Schelling per-

1. Véanse los artículos de este volumen «Mito y razón» y «Mito y *logos*».

2. A este respecto, véase, sobre todo, el siguiente artículo de este volumen: «Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje».

3. Lo que, por así decir, no puede ser puesto ante el pensamiento. (N. del t.)

mite que resuene lo que buscamos cuando hablamos de la experiencia mítica. Pero, con todo, la palabra «inmemorial» se articula desde la nostalgia del pensamiento, como algo inalcanzable para él, y no describe su ser y aparecer más propios. Me sigue pareciendo que el concepto heideggeriano de la «rememoración» [*Andenken*], que tiene su precedente en la filosofía de la religión de Hegel, señala en la dirección correcta y, sobre todo, indica la conexión de la salvación con lo sagrado. En esa conexión se hace alusión a la experiencia, que es claramente de lo que se trata. Así como no tenemos conciencia de la salvación del mismo modo que de las heridas o de la enfermedad, así también lo sagrado, tal vez, es más una existencia que un ser-creído.

Capítulo 6

ACERCA DE LA FENOMENOLOGÍA DEL RITUAL Y EL LENGUAJE

(1992)

1. *El carácter oculto del lenguaje*

A la fenomenología le ha de interesar que en nuestro siglo el tema «lenguaje» haya adoptado una posición central en la filosofía. Así, la Sociedad Fenomenológica de Alemania eligió para su congreso de 1987 en Tréveris el tema «lenguaje». Tuve ocasión de participar en las discusiones. Puse entonces sobre el tapete algo que me ocupa constantemente de nuevo, a saber: que a la mayoría de los que proceden de la tradición fenomenológica les cuesta atenerse en sus reflexiones al tema «lenguaje». En ello se expresa la peculiaridad de nuestra propia tradición filosófica. Ni el idealismo alemán, ni la recuperación del idealismo que llevó a cabo el neokantismo, ni, en fin, tampoco el Husserl interpretado neokantianamente, ni siquiera Max Scheler, que como pensador se había convertido sinceramente en un apóstata del idealismo, le asignaron al lenguaje ninguna posición central en sus teorías filosóficas. Esto es especialmente sorprendente para la fenomenología en cuanto que, en conjunto, ha venido a significar un desvío del *factum* de la ciencia en dirección al mundo de la vida en que verdaderamente el lenguaje desempeña un papel preponderante.

Naturalmente, esto no quiere decir que no podamos aprender nada de la tradición de los grandes pensadores alemanes acerca, por ejemplo, del lenguaje y el mundo. Más bien apreciamos incluso con sorpresa las perspicaces observaciones que, de un modo completamente incidental, hizo Hegel sobre el lenguaje, por ejemplo, cuando hablaba a los estudiantes de enseñanza secundaria. Probablemente a todos nosotros nos asignaría el nivel de los estudiantes de enseñanza secundaria. Cuando, por el contrario, se ocupa en serio de la «ciencia», apenas le hace justicia al tema del lenguaje. Lo mismo ocurrió con el neokantismo, tanto con el de la escuela sudoccidental y su filosofía de los valores como con el de la escuela de Marburgo y su gran marco temático, la «lógica general». El lenguaje, como hizo notar una vez Heidegger, es «logizado» como si fuese una objetivación, como «considerando que tiene naturaleza de objeto».[1] La tendencia del idealismo alemán, que no le había dedicado al lenguaje ninguna atención, se impone. Incluso en la aplicación al concepto de valor, la fenomenología, aunque intentó evitar el logicismo, perseveró no obstante en su defensa de la objetividad de los valores (Max Scheler, Nicolai Hartmann). Sólo el tardío Natorp creyó haber descubierto en el lenguaje «finalmente, finalmente» la verdadera clave. Incluso en el imponente desarrollo ulterior de la escuela de Marburgo que Ernst Cassirer presentó en su *Filosofía de las formas simbólicas*, a pesar de ocupar el lenguaje un gran espacio y de utilizar con un conocimiento universal la ciencia moderna del lenguaje en que pervive la gran herencia de Wilhelm von

1. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie* [Acerca de la determinación de la filosofía], Francfort, 1987, pág. 117.

Humboldt y, por tanto, un principio idealista fundamental, la subjetividad trascendental del neokantismo, sin embargo, no se pone en cuestión. De modo que hay que dar cuenta de por qué la fenomenología, que ha puesto en franquía el tema del mundo de la vida, realmente no ha hecho suyo el tema del lenguaje. Naturalmente, a Husserl no se le pasó por alto el significado especial que el lenguaje posee para el mundo de la vida. Su libro *Lógica formal y trascendental*, que es casi coetáneo de *El ser y el tiempo* de Heidegger, sigue siendo a este respecto un testimonio clarificador. Efectivamente, Husserl había dejado tras de sí hacía largo tiempo el reducido ámbito de problemas de las *Investigaciones lógicas* y se había aproximado bastante, gracias al desarrollo ulterior de la «génesis pasiva», a la esencia del lenguaje. Al mismo tiempo, quedó incólume el fundamento cartesiano de su fenomenología trascendental. Sólo cuando el joven Heidegger dejó tras de sí, bajo la influencia de los trabajos de Wilhelm Dilthey, «el fantástico e idealizado ego trascendental» y habló de los «mundos» del mundo de la vida, sólo entonces, con la dimensión historiográfica, puso en el centro del nuevo planteamiento de la pregunta por el ser el problema del tiempo y, con ello, también el lenguaje. Esto provocó un nuevo giro.

Es evidente que no sólo la razón puede pretender para sí misma universalidad, sino igualmente el lenguaje, es decir, la lingüisticidad del hombre. Indudablemente, en ninguno de los dos casos se debe confundir la universalidad con la totalidad. No se trata de abarcar enciclopédicamente todo lo que se puede saber. Si así fuera, habríamos retrocedido al concepto clásico de la razón de la metafísica y a la doctrina del *intellectus infinitus* que, en el desarrollo ulterior de la metafísica griega, había caracterizado al concepto de Dios.

Así pudo ocurrir que el tema «lenguaje», tal y como lo hablamos los hombres, fuese considerado como secundario. Ni siquiera el trabajo genial de Humboldt pudo imponerse en el movimiento idealista.

Con certeza, el lenguaje no es ninguna totalidad y, en fin, de la razón misma se puede decir que no abarca el todo del ser en su presencia, sino que, en cuanto razón humana una, se puede nombrar, en conjunto, como un ente, pero sólo está orientada hacia la unidad. El lenguaje es un universal y de ningún modo un todo cerrado. Pero justamente en esta universalidad común se anuncia la proximidad entre lingüisticidad y razón. De modo que hay que pensar en el concepto de razón la misma apertura, nunca clausurable, que se encuentra en los conceptos de lenguaje y lingüisticidad. Partiendo de aquí, se comprende que justamente en relación con la finitud de la existencia también haya sido determinante el significado central del lenguaje para el pensamiento de nuestro siglo.

El caso es que en el combate de ideas entre la metafísica y la ciencia moderna, que perdura largos siglos, se ha dado ahora un paso decisivo hacia el lenguaje. En realidad, este paso fue preparado por la fenomenología en cuanto que ésta retrocedió del *factum* de la ciencia al mundo de la vida. Cuando yo estaba todavía creciendo en la escuela de Marburgo, iba de suyo que no había otro modo de plantear un problema que no fuese preguntando por el objeto del conocimiento, tal y como lo conoce la ciencia. El objeto de conocimiento no era lo dado, sino la tarea infinita de la determinación científica. Así reza la vieja formulación de Natorp: «Lo dado es lo que se da por perdido». El modelo de la ciencia moderna, que discurre de ese modo, había introducido en la filosofía desde hacía siglos el concepto de sistema.

Las ciencias empíricas, desde su fundación por Galileo y Newton, pretendían abarcar el universo de todo el conocimiento y rechazar cualquier pretensión cognoscitiva de la metafísica tradicional. Esto condujo a la serie interminable de construcciones sistemáticas que atraviesa la filosofía de los siglos XVII, XVIII y XIX y que estaba ya dispuesta al comienzo de la modernidad. Todos los cambios de época, aunque parece que se hacen dominantes de repente, tienen una larga prehistoria. Así ocurre también con el concepto filosófico de sistema. Realmente se formó ya en el aristotelismo contrarreformador, especialmente en Suárez. Con toda su coherencia interna, no encuentro nada parecido en Tomás, a pesar de que se preparó ya en el escotismo antagónico, como recientemente ha mostrado De Muralt.[2]

Guarda relación con esta cuestión el reñido problema de la fundamentación última, que, al menos desde las *Ideas* de Husserl, se discute hasta hoy en la escuela fenomenológica. Un sistema de filosofía requiere que sea posible derivar a partir de un principio supremo. Aunque Hegel intentó resolver dialécticamente la forma del principio supremo, el idealismo alemán en conjunto se funda en el principio de la autoconciencia. Sólo después ha sido socavada esta fundamentación «cartesiana» mediante el preguntar por detrás de la dimensión de la conciencia. Partiendo de Schelling, Schopenhauer y, partiendo de Schopenhauer, Freud, pusieron en juego la dimensión del inconsciente frente a la certeza de la autoconciencia. A esto se unió la propagación de la conciencia historiográfica y después el modo autodestructivo en que Nietzsche planteaba los problemas, al cual ha aportado lo

2. André de Muralt, «Kant, le dernier occamien», *Revue de métaphysique et de morale*, 80 (1975), n° 1, págs. 32-53.

suyo en nuestro siglo la crítica de la ideología. En relación con esto, la mirada más penetrante fue, a mi juicio, la de la reflexión teológica, que fue reanimada en parte siguiendo la antigua tradición judía, como hicieron Martin Buber y Franz Rosenzweig, pero también por pensadores cristianos como Theodor Haecker y Ferdinand Ebner o Friedrich Gogarten por el lado protestante, gracias a la influencia de Kierkegaard, que comenzó con los albores de este siglo. Frente a la ocularidad griega, la audición alcanzó con todo ello una nueva consideración. Lutero fue leído nuevamente y un luterano como el conde Yorck y, en fin, el Heidegger educado en el ámbito de influencia de la Iglesia católica, dieron expresión a esto. En el lenguaje conceptual de la metafísica griega y de su pervivencia latina no había encontrado la audición de la palabra ninguna acogida, máxime cuando el lenguaje erudito del latín medieval incorporó a las lenguas nacionales modernas una nota latina. De suerte que fue una novedad el conocer que la conceptualidad de la tradición filosófica posee un significado propio y previo a los conceptos. Esto proporcionó al lenguaje, tal y como lo conocemos, un acento para nosotros extraño. Ciertamente, el lenguaje ha estado siempre de camino al concepto. Dispone permanentemente de ofertas, que surgen de la vida de los significados, para la formación de los conceptos filosóficos. Pero esto no pudo alterar el dominio de una conceptualidad proveniente de la tradición de los eruditos grecolatinos que sobrevivió al paso a las lenguas nacionales.

Naturalmente, siempre ha habido resistencia frente al dominio del lenguaje erudito y frente a su artificio terminológico. Sobre todo las traducciones de la Biblia, así como el papel de la predicación en el servicio religioso protestante, han enriquecido el léxico del pensamiento especulativo. Por

otro lado, estaba el concepto de la ciencia, que tenía un modelo en la primera y prominente ciencia de Occidente, la matemática y su técnica demostrativa, la geometría euclidiana, y que experimentó una elaboración lógica por parte de Aristóteles. Esto se tradujo en que la metafísica académica dominó las cátedras, e incluso cuando despertó la conciencia historiográfica, el concepto de sistema mantuvo su dominio en la filosofía; es más, se introdujo en toda la investigación historiográfica de la historia de la filosofía.

Ya desde mi juventud me ha sorprendido que, a pesar de Humboldt y del gran desarrollo de las ciencias del lenguaje, el tema del lenguaje apenas ha penetrado en la conciencia filosófica. Cuando, gracias a Heidegger, aprendí a leer a Aristóteles, vi para estupor mío que la clásica definición del hombre no es «animal racional» (*animal rationale*), sino «ser que tiene lenguaje». Con ello es posible acceder de un modo nuevo a todo el trabajo conceptual de la filosofía aristotélica. Esto tuvo como resultado que, gracias a la fuerza lingüística de Heidegger, vivificada por medio de la intuición, pudo aparecer precisamente Aristóteles como el primer fenomenólogo antes de Husserl.

Dentro de la escuela fenomenológica, siguiendo la maestría descriptiva de Husserl y las huellas de la destrucción heideggeriana de la metafísica tradicional del concepto y, en fin, siguiendo también la crítica radical de Heidegger a la interpretación trascendental que Husserl hizo de sí mismo, fue sobre todo, junto a Heidegger, Hans Lipps quien con sus contribuciones sobrepasó, abriendo sus propios caminos, la estrechez de la teoría de la conciencia.[3] Algo pareci-

3. Hans Lipps, *Die Verbindlichkeit der Sprache* [El carácter vinculante del lenguaje], Francfort, ^{2}1958.

do me ocurrió a mí cuando, instruido por Heidegger, comencé a separarme del lenguaje conceptual latino y procuré introducirme en el pensamiento de la metafísica partiendo de la lengua griega. De ese modo, comenzó una penetración más profunda en lo cercanos que están el hablar y el pensar, la palabra y el concepto, la dialéctica y la retórica, el «uno con otro» del hablar y el «uno después del otro» del oír. Todo esto constituyó el hilo conductor de mi prosecución de Heidegger. Empecemos, por tanto, otra vez allí donde la palabra y el concepto todavía no habitaban «en las montañas más distantes».

La fecundidad del lenguaje fue y sigue siendo que el hombre sabe despertar la intuición en palabras y frases por medio de su capacidad más propia, la de la expresión lingüística. ¿Cómo podría converger esto con conceptos básicos tales como sistema, principio, fundamentación y derivación, que han dominado, siguiendo el modelo de Euclides, el pensamiento filosófico de la modernidad? ¿Qué es lo primero en la construcción del lenguaje? Es completamente evidente que no puede haber una primera palabra. Aunque una y otra vez los padres puedan aclamar la primera palabra del hijo que empieza a manifestarse, es claro, no obstante, que eso no es ninguna palabra ni ningún lenguaje. No hay una primera palabra si no hay una segunda palabra, y no puede haber una segunda palabra si no hay lenguaje. Pero sólo hay lenguaje en la relación que mantenemos unos con otros en la conversación.

Desde que hemos aprendido a apoyarnos en el lenguaje entendiéndolo como el suelo materno de cualquier formación conceptual, la historia del pensamiento griego ha perdido mucho de su carácter doxográfico. Desde que nos hemos hecho conscientes de que sólo hay lenguaje en la conversa-

ción, los textos que hemos recibido del pensamiento griego y sus conceptos han adquirido un nuevo frescor y un nuevo poder de dicción. Los leemos de otro modo, ya no seguimos el sendero erudito del lenguaje conceptual latino, que resuena por doquier en el lenguaje científico moderno. Ya no nos gusta hablar ni de principio ni de principalidad. Decimos más bien *arché* y atendemos a que significa tanto «comienzo» como «dominio». Pensamos en la ingeniosa imagen aristotélica del ejército en fuga que al fin se detiene y vuelve a obedecer al comando (ἀρχή).[4] Es un profundo juego de palabras. Describe que nuestro saber debe ser retrotraído al principio, al comienzo. Si el conocimiento es una derivación a partir de principios, ¿cómo es posible el conocimiento de principios? El juego de palabras aristotélico con *arché* tiene resonancia entre nosotros desde que Max Scheler introdujo el concepto sociológico de «saber dominador» para describir el saber de la ciencia moderna.

El neokantismo invocó el concepto platónico de lo incondicionado (*ἀνυπόθετον*), que Platón introduce en la *República*,[5] para caracterizar el paso decisivo que conduce a la dialéctica. Así, el neokantismo creyó encontrar en Platón una confirmación del ideal de la fundamentación última. Entretanto, estamos empezando a leer mejor los textos griegos. Hemos visto que los textos fueron para los griegos algo distinto de lo que son para nosotros, porque entonces todas las lecturas se hacían en voz alta y, por tanto, comprendían una audición. Esto es perfectamente válido para la dialéctica platónica, que se entiende precisamente como el arte de preguntar y responder. Este trasfondo de toda la escritura

4. *An. Post.* B19, 100a12-13: *ἑνὸς στάντος ἕτερος ἔστη... ἕως ἐπι ἀρχὴν ἦλθεν.*

5. *República* VI, 510b_7, 511b_6.

griega también se debería tener en cuenta siempre en el caso de Aristóteles. Debemos agradecer a algunos ensayos de Richard Harder, quien desgraciadamente ya no pudo escribir su «Libro sobre la escritura», sus certeras precisiones acerca del significado que el alfabeto griego posee para la cultura mundial europea de hoy. No se le pasó por alto que lo escrito nunca puede ser otra cosa que un esbozo para la audición y la comprensión.[6]

Mientras que en matemáticas se trata del concepto técnico de la condición, que pertenece a la lógica de la prueba matemática, lo incondicionado, sin embargo, puede ser visto también desde otro punto de vista. En este caso refiere a aquello que es necesario para mantener una conversación y que representa el subsuelo de todo entendimiento mutuo imprescindible para que tenga lugar, en el curso de la exposición de las diferencias, el recíproco convencerse. Entonces adopta lo incondicionado el sentido relativo de un principio suficiente, que es, eso, suficiente para entenderse mutuamente (*ἱκανόν*, *Fedro*, $101e_1$). En la dialéctica platónica y en los diálogos platónicos se trata de un procedimiento totalmente distinto del de la exigencia demostrativa de la matemática. Se trata del juego de pregunta y respuesta, de la conversación que procura alcanzar el entendimiento mutuo, que muestra al otro su no saber y le abre los ojos.

Incondicionado es entonces aquello en que ambos interlocutores concuerdan sin que sea menester ninguna justificación. Es lo que ambos reconocen. Esto no tiene nada que ver

6. Richard Harder, *Kleine Schriften* [Escritos breves], compilado por Walter Marg, Munich, 1960 (en concreto: «Bemerkungen zur griechischen Schriftlichkeit» [Anotaciones sobre la escritura griega], págs. 57-80; «Die Meisterung der Schrift durch die Griechen» [El dominio griego de la escritura], págs. 81-97).

con la lógica de la demostración lógico-matemática. Así que Aristóteles criticó con razón la fuerza demostrativa de la dialéctica platónica, la *dihairesis.*[7] Naturalmente, los aristotélicos no extrajeron de este hecho la consecuencia correcta cuando buscaron en los escritos aristotélicos los esquemas de las demostraciones concluyentes que Aristóteles había mostrado en los *Analitica*. Es un trabajo inútil. Aristóteles sabía de seguro que lo que está al comienzo, es decir, los principios, no pueden ser ni derivados ni demostrados. También sabía que su genuino trabajo filosófico era una persuasión, una inducción de los comienzos y los principios y no pretendía ser silogística. La lógica de la inducción (ἐπαγωγή) no es realmente propia de la analítica, sino más bien de la tópica, esto es, de una dialéctica que es al mismo tiempo una retórica que, por lo demás, está orientada a la cosa. He indicado repetidamente que el proceso del entendimiento mutuo por medio de la *dihairesis* es un proceso rememorativo que avanza convenciendo al otro porque el otro rememora. No se trata aquí de estar libre de contradicción, como exige la demostración lógica y la matemática y como ciertamente se requiere en toda argumentación, como consecuencia lógica. Tenemos que agradecer a Ernst Kapp la indicación de que incluso la silogística aristotélica debe ser leída sobre el trasfondo de la pregunta y la respuesta.[8]

Todas estas constataciones implican que hay que devolver a la retórica la vasta extènsión de su validez, que le fue arrebatada en los comienzos de la modernidad por la ciencia matemática de la naturaleza y por la teoría del método. La

7. *An. Pr.* A 31; *An. Post.* B 5 y 13.
8. Ernst Kapp, artículo «Syllogistik», en Pauly-Wissowa RE, vol. IV A, columnas 1046-1067.

retórica refiere a la totalidad del saber acerca del mundo concebido lingüísticamente e inserto en una comunidad lingüística, refiere al saber acerca del mundo con todos sus contenidos, como Vico vio y defendió frente a la *critica* moderna. Esto cuadra admirablemente con la expresión de Husserl «mundo de la vida». Además, junto a esto, habrá que tener presente que lo que posteriormente se denominó «estética» y lo que desde antiguo se denomina «poética» está incluido también en la retórica. Ésta no se restringe, en realidad, a los ámbitos en que la ciencia moderna ha discutido la parte que le corresponde a la retórica en el conocimiento. Abarca el ámbito completo de la vida social: la familia y la esfera pública, la política y el derecho, el culto y la educación, el comercio y la industria; en pocas palabras: cualquier relación recíproca que los hombres establecen. Sólo desde que el concepto de método, como fundamento de las modernas ciencias empíricas, se ha impuesto progresivamente en la disputa con la retórica, se ha adherido al uso lingüístico cotidiano de «retórica» una connotación crítica, especialmente cuando se aplica a la prosa científica. Incluso cuando de los textos poéticos se dice que son «retóricos», es un reproche. Lo retórico tiene que serle extirpado tanto a la poesía pura como a la investigación estricta. Por el contrario, el concepto clásico de retórica remite a toda la convivencia y al entendimiento mutuo, que discurre entre los hombres en formas simbólicas.[9] Por lo demás, el lenguaje no es sólo el lenguaje de palabras. Hay el lenguaje de los ojos, el lenguaje de las manos, la ostensión y la llamada, todo esto es

9. He contribuido a la rehabilitación de la retórica con algunos artículos en los volúmenes 2 y 4 de las *Gesammelte Werke*, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986 y 1987.

lenguaje y confirma que el lenguaje está siempre allí donde unos hombres se relacionan con otros. Las palabras siempre son respuestas, incluso cuando son preguntas. Así, en una acepción laxa, se habla de «correspondencias» en las que uno habla al otro. En fin, hay incluso que preguntarse si las acciones simbólicas son antes que el lenguaje de palabras articulado. Pero, ¿se puede hablar de antes y después, si todo es conversación?

Evidentemente, no se trata sólo de conversación entre personas. Todo pensamiento se esfuerza por hacerse palabra y es respuesta a la experiencia. «No hay ninguna duda en que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia.» Así reza la primera frase de Kant en la *Crítica de la razón pura* (B 1). Pero el pensamiento es lo que, pasando por encima de toda experiencia, sigue pensando y sobrepasa constantemente su propio horizonte temporal y vital en la reciprocidad de la conversación. Conocemos esto, en especial, por la peculiar incomprensibilidad que tiene la muerte para la conciencia vital del ser pensante, por el límite oculto que le ha sido dado. Sin embargo, debe seguir pensando, sobrepasándolo constantemente. Heidegger caracterizó esto como la temporalidad del *Dasein*, aunque no fue ni el único ni el primero, y lo llamó «el precursar la muerte». Cuando nuestro preguntar se acerca a este misterio, entonces se da otra experiencia, a saber: que ya no hay ninguna respuesta a nuestra pregunta. La respuesta está cerrada a cualquier experiencia, y ésa es la experiencia que a uno le es participada en cualquier encuentro con la muerte de otros. Ya no se puede esperar ninguna respuesta de alguien con quien todavía hablábamos ayer. En el mundo de la convivencia, hace acto de presencia lo espantoso de la ruptura de cualquier posible conversación.

La única respuesta que nos cabe es la resistencia que ofrecemos a ello. Se comprende de golpe por qué los hombres, que «son una conversación y pueden oírse los unos a los otros», no pueden aceptar que hay ruptura. De modo que el pensamiento está siempre sobrepasando y devuelve, por así decir, una respuesta que ya no le es dada a uno. El que incluso la tumba sea dotada de las más preciadas prendas es una especie de indemnización. Pensando y agradeciendo, los hombres dan sepultura a sus muertos; sólo los hombres lo hacen. Porque están en conversación los unos con los otros, dotan a sus muertos de todo, y todos esos dones votivos son como una continuación de la conversación. En fin, quizás esto sea válido para todas nuestras acciones simbólicas, para el pensamiento y para todas las palabras que se realizan cumpliéndose a sí mismas. Así, cualquier oración es, por sí misma, elevación. «Pero no como yo quiero, sino como tú quieres.» La ausencia de respuesta que significa la muerte se puede llenar de muchas formas en el culto, en el mito, en las creaciones del arte. De modo que nuestro pensamiento sigue su camino necesariamente y tiene que seguir pensando allí donde el ser pensante tiene un fin. Me permito sólo rememorar a Goethe y lo que dijo en el entierro de Wieland cuando, con los medios de la filosofía leibniziana de aquellos días, intentó darse una respuesta a sí mismo. Además, uno conoce todas las representaciones del más allá que predican todas las religiones.

Parece que al final estamos como al principio. No hay una primera palabra, igual que no hay una última palabra. En cuanto que el pensamiento y el lenguaje se escoltan el uno al otro, estamos siempre en plena conversación. Incluso entre la madre y el niño ha habido conversación mucho antes de que comience el primer intercambio de miradas y ges-

tos. Siguen los años del primer aprendizaje lingüístico, que asombrosamente ponen ante nuestros ojos todo lo que los adultos han aprendido desde que padecen el proceso de socialización y todo lo que han desaprendido desde que uno dice sólo lo que «se» dice y como se dice y como se escribe. Cuando ponemos delante de nuestros ojos estas experiencias del comienzo y las experiencias del final vemos que el lenguaje las abarca y las comprende. Conocemos entonces lo que es verdaderamente hablar. Es algo nunca realizable del todo, un buscar y encontrar palabras. Aquí no hay límites. Es lo abierto sin límites, que no nos cansamos de recorrer pensando y reflexionando. Conocemos el impulso vital que lleva toda vida; igual le ocurre al hombre en su lingüisticidad. Hace tiempo Bühler indicó que los fundamentos de ésta eran el señalar y el nombrar. Ambos son acciones simbólicas de un tipo especial. Señalar es una clara instrucción direccional que, sin embargo, un perro nunca entenderá. Saltará siempre hacia la mano que señala y no hacia allí, hacia la correcta dirección. Igual ocurre con el nombrar; Heidegger decía que el nombrar designa a las cosas lo que son para nosotros. Es cierto que en el nombrar uno las reconoce y que instaura el recuerdo.

2. *Lenguaje: conversación y ritual*

Regresemos de ese no tener un comienzo ni un fin de la lingüisticidad del hombre al centro de la misma. Intentemos definir su lugar en el mundo de la vida. Sin duda se ha ensanchado y abarca todo el horizonte de problemas. Esto se puede quizá mostrar por medio de dos conceptos que a primera vista no tienen nada que ver con el lenguaje, aunque sí

con la esfera más amplia de la comunicación. A uno lo denomino la «compañía», que domina en el ámbito de los modos de comportamiento animales, y al otro lo denomino la «convivencia», que sustenta, sobre el trasfondo de la dotación natural, la convivencia humana gracias al lenguaje humano. Lo que se trama en estos dos conceptos de la convivencia y la compañía está bastante próximo. Difícilmente puede uno imaginarse que en el ámbito del comportamiento animal se pueda alcanzar una distinción clara entre compañía y convivencia. La impresionante riqueza de conocimientos que tenemos que agradecer a la etología moderna acerca, con frecuencia, los procesos del mundo animal y el comportamiento humano de un modo tan alarmante como emocionante. Al mismo tiempo, parece que sigue siendo de alguna manera verdad que la naturaleza no ha dotado a los animales de ninguna convivencia real, sino que ha fijado previamente sus modos de comportamiento, de modo que cada comportamiento animal se manifiesta como la manera de acompañar, la manera de estar juntos propia de cada especie. Cualquier comportamiento limítrofe con lo humano queda subordinado a la voluntad de vivir con que la naturaleza persigue la conservación de la especie.

Esto no excluye que también los animales puedan trabar amistad y enemistarse o que incluso sacrifiquen su propia vida defendiendo, por ejemplo, a sus crías. Presencié una vez cómo a las golondrinas, que todavía estaban alimentando a su nidada con solícita entrega, cuando el año había avanzado bastante, les sobrevino el instinto de peregrinación. Tuvieron que seguir ese instinto y dejar morir de hambre a sus crías en el nido. A esto lo llamo yo fijación. Al mismo tiempo, incluso en lo que ha sido prefijado de ese modo hay entendimiento mutuo, y así es quizá también más o me-

nos en las acciones simbólicas, por ejemplo cuando el pájaro cantor canta con placer, aunque la naturaleza persiga con ello su fin principal y no signifique otra cosa que la conservación de la especie. Asimismo, la naturaleza desarrolla ritos de llamada, luchas de rivalidad y toda la riqueza de formas con que los animales comunican su disposición al apareamiento. Con todo, no son los individuos los que actúan en tales circunstancias. Es la naturaleza la que procura su perpetuación mediante la herencia y la adaptación. Solemos llamar a esto mismo «ritos», a pesar de que en absoluto nos estamos refiriendo a la conservación de un determinado comportamiento. En la descripción del comportamiento de los animales, se le puede llamar a algo así rito, pero de esa manera se está trasladando a un fenómeno natural algo que es fundamentalmente distinto. En realidad, la naturaleza prescribe a ciegas las formas del comportamiento ritual. Por contra, en el hombre se desarrolla, dentro de la misma especie, una variedad de usos y costumbres que, de la manera que sea, son puestos y queridos. Ahora bien, también respondemos nosotros al instinto de conservación en el sentido de que el comportamiento humano no se conforma desprendiéndose completamente de las fuerzas instintivas de la naturaleza. Siempre queda una mezcla de la compañía a que estamos abocados en cuanto seres naturales y, por el otro lado, la humanidad con que nos acomodamos unos a otros y con que organizamos nuestra convivencia. Siempre hay entre nosotros una mezcla de compañía y convivencia, de poder instintivo y dominación del instinto.

A este respecto, la filosofía de Kant ha hablado con razón del respeto al otro. Consiste en que sabemos limitar el egoísmo natural y en que superamos nuestro egoísmo hasta el punto de reconocer al otro como «fin en sí», por expre-

sarme en el lenguaje del imperativo categórico. También tiene razón Kant en que es únicamente una exigencia de la razón humana, es decir, de la razón práctica y en que no se puede conjeturar nunca una realización efectiva de la misma, que pruebe la libertad de la voluntad. La fuerza de la naturaleza inunda todo lo viviente, también lo humano. Al mismo tiempo, la separación de la condición natural y de la mencionada libertad es una característica fundamental del hombre, gracias a la cual se erige el mundo humano mediante sus rituales y mediante la capacidad de señalar y de nombrar.

Los ritos no son, pues, meros modos de comportamiento, como los que conocemos de los animales. Cuando uno oye la llamada del cuco, que advierte cuál es su territorio y lo defiende, o cuando uno ve los comportamientos de la época del celo o las conocidas luchas por establecer el orden jerárquico y la jerarquía de los picotazos y, por supuesto, también la finalización de esas luchas mediante los gestos de sometimiento, todas ellas parecen ser acciones simbólicas y, sin embargo, no son sino comportamientos propios de la especie. Por contra, los modos de comportamiento humanos están transformados socialmente. Hay formas del comportamiento correcto, que se denominan en un sentido propio ritos, y hay costumbres, con toda su rigurosa validez, que se distinguen ampliamente unas de otras en diferentes culturas. Están conformadas de tal modo que para los miembros de una cultura a menudo apenas es posible comportarse correctamente frente a los de otras culturas.

Dentro de cualquier cultura hay acuerdos y concordancias. Con la expresión «concordancia» [*Übereinkommen*] el lenguaje indica que eso que designa no procede de una fundación expresa ni de la firma de un contrato, sino que se

«recibe» [*überkommen*]. Así, también es significativo que el lenguaje diga que «encontramos» concordancias. Con ello la sabiduría del lenguaje nos dice que hay aquí dos compañeros distintos que se encuentran, como ocurre en cualquier cita. Lo decisivo es, por consiguiente, que uno se entiende con otro. Si se pone en marcha el aprendizaje del lenguaje del otro, entonces puede resultar una convivencia reglada pacíficamente, aunque sólo sea dentro de límites.

No se debe entender esto en el sentido de que la verdadera convivencia, que constituye el rasgo distintivo del hombre, lo separa de su carácter natural, como parecen afirmar los conceptos de alma y espíritu, como si fuese de suyo sin más ni más. Lo que importa es algo distinto. Aristóteles dice en cierta ocasión que el hombre es una esencia doble.[10] En lugar de ello, nosotros diríamos que es naturaleza y espíritu. Pero esta distinción implica una falsa abstracción. Lo interesante y lo que hay en esa duplicación es más bien, a mi parecer, la mezcla de compañía y convivencia. Ésta es la verdadera configuración esencial del hombre y en ella radica, a mi juicio, el valor especial de la etología. Esto se encuentra ya preparado en Aristóteles cuando define el alma como la entelequia del cuerpo. Con ello, estableció el carácter corporal del sentimiento griego de la vida. A esto corresponde que el *nous*, al que podríamos acaso denominar «espíritu», viene según Aristóteles de fuera, que, por así decir, entra por la puerta[11] y que esto no es realmente un comportamiento del hombre, sino que es descrito como la «entrada» de la claridad. Aún nos ocuparemos de ello.

10. *Eth. Nic.* H 15, $1154b_{21}$: *μὴ ἁπλῆν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν*. K7, $1177b_{28}$ y 8, $1178a_{20}$: *σύνθετον*.
11. *Gen. An.* B3, $736b_{28}$: *τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι*. B6, $744b_{21}$: *ὁ θύραθεν νοῦς*.

La tarea que se nos plantea consiste en localizar correctamente la misteriosa característica de la lingüisticidad en esta situación. Nos habíamos detenido en la duplicidad de señalar y nombrar en que se basa la teoría lingüística de Bühler, y preguntamos por lo que interiormente tienen en común. Con ello queremos proceder sólo de un modo por completo descriptivo y no tratar como si fuesen magnitudes conocidas conceptos tan inapresables como conciencia, alma, espíritu, razón, sentido comunitario (entendido como sentido común en el sentido antiguo de la expresión).

Seguramente lo que, ante todo, vincula el señalar con el nombrar es que se mantienen a distancia. Quien señala, está aquí y señala hacia allí. Sobrepasa el aquí y sobrepasa con ello el espacio propio y el espacio que está a su alcance, es decir, el espacio de que dispone. Igual que el halcón que desde la lejanía divisa su presa y entonces se lanza sobre ella como un rayo, así se comporta el hombre con todo, como un rayo, cuando comprende, sea lo que sea lo que se señale o lo que se diga. Esto vale incluso para el nombrar, que es una manera de señalar con palabras. Hay una frase en el poema didáctico de Parménides, que debe haber formado parte del proemio y que afirma: «Mira firmemente a las cosas que, aunque lejos, están, sin embargo, presentes en tu mente».[12] De repente se ensancha el espacio. Pues no es sólo la lejanía del allí la que amplía el espacio. Nace un espacio en que algo es afirmado como siendo.

No se debe decir la palabra «afirmar» tan a la ligera, sin reflexionar. Por las matemáticas uno se acuerda de que en el procedimiento argumentativo la afirmación sigue a la condición y se transforma, con la demostración, en conocimiento.

12. *Fr.* 4, 1: λεῦσσε δ'ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως.

La afirmación pura está dicha desde la necesidad de demostración. Pero que, después de todo, se pueda afirmar algo sin poder demostrarlo, ha abierto una nueva dimensión del espacio. Se puede afirmar algo sin poder demostrarlo. Justamente sin afirmarlo, puede uno dejarlo de lado sin entrar en ello. Esta toma de distancia que caracteriza al comportamiento humano es completamente sorprendente. Quien deja algo de lado sin entrar en ello se ha abierto un dominio poco menos que ilimitado de otras posibilidades. La forma fundamental de nuestro comportamiento que expresa esta operación es la pregunta.

La pregunta no es una modificación secundaria de la afirmación, aunque una afirmación sin demostración está siempre amenazada por preguntas críticas que la ponen en cuestión. Más bien toda afirmación se afirma siempre contra la duda, y con más razón la afirmación «dogmática». En rigor, la pregunta es más originaria que la afirmación. Es harto enigmático que uno retire la afirmación y quede enredado en la dualidad de la duda. En suma, sólo quien ve la dualidad de la alternativa, y esto quiere decir que ve otras posibilidades, puede preguntar. Cuando, por este o aquel motivo, uno responde, se admite la dualidad, y cuando no se ve otra posibilidad, entonces se dice precisamente: «¡Pero eso no es ninguna pregunta!».

Incluso entonces se dice, quizá, que la pregunta no tiene ningún sentido o también que esta afirmación no tiene ningún sentido. Esto sólo confirma lo que buscamos y lo que hay de común entre el señalar y el nombrar, a saber, la direccionalidad del sentido. Quien señala, no puede señalar a nada, incluso cuando sólo señala en una dirección. En esa dirección hay algo hacia lo que quiere señalar porque tiene sentido para el otro. No es distinto con el nombre. También

aquí se señala algo, aunque tampoco tiene que ser un acto consciente. Cuando uno quiere decir algo, busca la palabra correcta. La palabra aislada es evidentemente un mero vocablo, es decir, sólo es el portador posible de un enunciado y no el mismo enunciado. Es cierto que hay que conocer las palabras aisladas y sus significados. De eso depende cualquier entendimiento mutuo en la vida con otros. En un intercambio lingüístico de esa naturaleza crece el mundo para nosotros y el nombrar consigue que se enriquezca en el uso lingüístico la fuerza nominadora de la palabra y en el uso de la misma lengua se forma la comunidad del mundo. Las palabras que son simples vocablos sólo nos salen al encuentro en el aprendizaje de lenguas extranjeras. Pero aprender los vocablos no significa todavía ninguna apropiación real. Sólo cuando uno los usa para decir algo no son repetidos, sino que portan el sentido del discurso. Entonces las palabras ya no son palabras, sino que se disuelven en la configuración significativa del enunciado. Esto se podría expresar también diciendo que ejecutar una acción correctamente y hablar correctamente en una lengua extranjera quedan incluidos en un concepto de corrección, el del *rite*. Lo que significa aquí «correcto» no se puede equiparar a lo que ocurre cuando alcanzamos una meta de acción previamente especificada o cuando seguimos una regla aprendida; y lo mismo ocurre cuando hablamos.

De esta manera nos introducimos en el ámbito de lo lingüístico, que puede también formar parte, en cuanto hablar real, de los ritos de la vida. Los variados problemas que atañen al habla, al discurso y también al canto manifiestan claramente que no siempre es un individuo quien utiliza las palabras y se expresa como individuo. Quien, por ejemplo, participa en un entierro, quiere mostrar a otro su participación. Se espera

una participación real, pero no se espera que uno intente hacer entrar a otro en una conversación, como por lo demás ocurre cuando uno quiere acceder a otro. Se cumple aquí con un uso y uno desempeña el papel que le ha tocado.

De ningún modo significa esto que acaso todo lo que allí se dice no sean más que «habladurías». Es una acción que responde a un propósito de «corrección». Esto apenas tiene nada que ver con la famosa distinción de Heidegger entre autenticidad e inautenticidad de la existencia. Incluso quizás haya que decir que los ruegos y los agradecimientos no son en absoluto formas de hablar, sino que pertenecen al ámbito del entendimiento mutuo por medio de gestos, que por lo demás determinan una gran parte de nuestra convivencia. Análogamente, se puede decir: los animales domésticos «comprenden» algunas palabras, sin que comprendan nuestra forma de hablar. Así, por ejemplo, perciben cuándo se pronuncian sus nombres, incluso cuando uno no quiera decir nada con ello, es decir, cuando uno no les habla de verdad. Precisamente en este sentido no han «comprendido».

Hemos visto que el hablar puede incluso tener el carácter de un ritual. No es, pues, que la mera realización de los significados de las palabras, como se encuentran en los enunciados, sea ya el auténtico hablar. Si no se da la intención de entenderse mutuamente hablando, no hay verdaderamente ningún hablar real. El uso de palabras está inserto en una estructura de acción en que ejercitan su función de tal modo que, en realidad, no tienen por qué ejercer íntegramente de portadoras de significados. Así ocurre con el «gracias» y el «por favor», que los echamos sobre cualquier trato social como si fuesen la sal de la cortesía. Con todo, en los contextos pragmáticos las palabras son unívocas. Esto se nota, por ejemplo, cuando uno se mueve en un ámbito lin-

güístico extraño. Cuando en América un camarero se acerca a servir, si se dice «gracias» entonces le llenan a uno la copa de nuevo, aunque en realidad queríamos decir «no, gracias». El uso lingüístico es en cualquier sociedad tan unívoco como en este caso: lo que pensamos con «por favor» y lo que diríamos para que alguien nos llene el vaso está ya fijado de antemano en la sociedad americana, y por eso se dice «gracias». El ejemplo muestra la diferencia entre el significado de las palabras y la función usual de las mismas. Pero también muestra que en cualquier sociedad normal predomina el sentido usual de las palabras. Y esto pone de relieve que la comunidad lingüística configura la vida en común. Sencillamente, todos acatan el uso. Aquí no hay libertad en el uso de las palabras, realmente no se pueden elegir las palabras. En una acción conjunta, mediante esos usos, se va disponiendo todo el espacio social. En el uso de las palabras se expresan las regularidades del comportamiento. Pero esto es una comprensión completamente distinta de aquella otra que uno busca cuando le quiere «decir algo a alguien».

No es fácil determinar el lugar de lo ritual en el mundo de la vida, si se fija la atención en la forma especial de hablar y en la lingüisticidad. Ya he tratado el tema a menudo en conferencias, pero hoy me parece que mis ensayos han sido esbozados teniendo demasiado presentes los problemas del lenguaje, y demasiado poco el mundo de la vida en que se encuentran tanto la acción como el habla. Lo ritual no siempre adquiere forma lingüística. Por otro lado, el enunciado teorético es un caso extremo de lenguaje que la lógica toma en consideración en la teoría de la proposición y el juicio y que fue para Aristóteles el objeto exclusivo de su «hermenéutica». En realidad, en todo comportamiento lingüístico, por consiguiente también en el ámbito teorético en que la

lógica desempeña un papel tan grande, entra en juego y se transparenta un trasfondo de retórica y de complicidad afectiva. Si fijamos nuestra atención en el lugar que ocupa el lenguaje humano en el mundo de la vida, tendremos que cubrir una larga distancia hasta que alcancemos el lenguaje de la ciencia, esto es, hasta que alcancemos el empleo puramente teorético del lenguaje que satisface el formalismo de la lógica. Ésta no debe ser nuestra medida cuando tenemos presente el entendimiento mutuo que tiene lugar en el mundo de la vida.

En primer lugar, el rito no es una forma de hablar, sino una forma de actuar. Donde se procede ritualmente, el hablar se convierte en una acción. Habíamos partido en nuestras elucubraciones de la dualidad de lo colectivo y de lo recíproco. La dimensión en que se realiza lo ritual es, sin embargo, siempre un comportamiento colectivo. Los modos de comportamiento ritual no refieren al individuo ni tampoco a las diferencias entre un individuo y otro, sino a la colectividad formada por todos los que, juntos, acometen la acción ritual. Por eso, el predominio del rito está especialmente extendido en el ámbito religioso, donde todo concuerda. La veneración de lo divino puede adoptar las más variadas formas. Pero todas las acciones cultuales tienen como rasgo común que no es el individuo en cuanto individuo el que realiza su acción. No es «su» acción, y las palabras que utiliza tampoco son suyas. Piénsese, por ejemplo, en la oblación. Ciertamente, en el culto hay un lugar para los sacerdotes, quienes propiamente ejecutan las acciones rituales. La ofrenda del sacrificio es, en efecto, el cumplimiento de un ministerio y consuma un rito. Pero todos los que asisten al oficio están a la misma distancia de lo divino y concuerdan en la misma actitud de veneración hacia lo divino.

La comunidad cultual no se debe sentir en modo alguno como espectadora. Ella misma forma parte del acto. Puede entrar también en la acción, por ejemplo, en el canto en que todos hacen coro, aunque se trate quizá solo de textos enigmáticos, melódicos, que acaso pertenezcan a una lengua extranjera de la que no se entiende ni una palabra. O piénsese en las danzas que coronan la acción sagrada. Incluso aunque acaso no sean más que ofrendas mímicas, no son ofrendadas realmente a unos espectadores, sino a la misma divinidad. Se trata de un vasto campo el de cómo se extienden los usos de la vida sacral a partir de su origen religioso y perviven en la sociedad. A este respecto, podemos mencionar el silencio sagrado con que se espera y se recibe el punto culminante de una acción cultual. Algo parecido se sigue encontrando en el ámbito profano, por ejemplo, en el pronunciamiento de una sentencia ante el tribunal, en la promulgación de una ley o en las resoluciones. No se trata simplemente de comunicaciones que en la vida cotidiana, por así decir, deben ser comprimidas en unas cuantas palabras para comunicar la novedad y que interrumpen las conversaciones. La promulgación no es un mero dar a conocer, sino que, como tal, es una acción que al mismo tiempo transforma algo. Piénsese, por ejemplo, en el estallido de una guerra que lo transforma todo de golpe. El silencio en que se espera y se recibe una promulgación es también una parte de la acción, antes de que sucumba en el torbellino de la agitación. La espera y la escucha son propias de un contexto vital en que todos se encuentran reunidos. En esa medida, no es realmente un estar unos junto a otros.

Es propio del rito el ser sostenido por la totalidad de los reunidos o de sus representantes, todos los cuales se empeñan en el mantenimiento de los usos. Esto se muestra tam-

bién en la manera en que un rito se pone en uso. Hay, por ejemplo, leyendas fundacionales, a las que se retrotrae cualquier repetición ritual y en las cuales casi nadie piensa ya. Así, por ejemplo, la famosa iluminación del castillo de Heidelberg repite la gran catástrofe del incendio del antiguo Heidelberg tras la retirada de los franceses en el siglo XVIII. El ritual consiste precisamente en que la realización del rito no refiere realmente a ninguna fundación, ni siquiera en el caso mencionado. Cuando en el helenismo se desarrolló el género conocido como *aitia*, se trató de un negocio literario tardío. Cómo las grandes tradiciones religiosas e históricas se expanden por el conjunto de la organización social es un tema gigantesco, que deberían tratar tanto los investigadores de la religión como los estudiosos de las costumbres populares. Cuán poco se trata aquí de convivencia recíproca, cuán poco se trata aquí de conversación, y cuánto se trata aquí del todo, de un colectivo. Esto se puede sentir en la celebración de cualquier fiesta. El rasgo distintivo de lo festivo no es precisamente que uno se lo pase bien, sino que la colectividad participa, por ejemplo, mediante la música o mediante los discursos solemnes. Aunque la fiesta no sea ninguna celebración alegre, como en el caso de un entierro, ocurre algo parecido. En las culturas antiguas, y en algunos países lejanos hasta hoy, existen precisamente para este propósito las plañideras. Ejercen su tarea profesionalmente, que consiste en representar la tristeza de todos con voces conmovedoras y con grandes arrebatos emocionales. Son formas de la vida en las que todos se reúnen, con o sin la intervención de los individuos, pero siempre de modo que el discurrir de los momentos festivos y el cumplimiento de los usos son compartidos por todos. Reconocemos sin dificultad de qué modo tiene lugar la solidaridad entre los hom-

bres en el quedar absorbidos en el cumplimiento del rito y en el destacado mantenimiento de las formas. El lenguaje puede enseñarnos cuándo se habla con forma y con formalidad, y cuándo se utilizan en el ámbito lingüístico fórmulas y muletillas. El aferrarse a la forma se lleva a una extrema precisión, tal y como está prescrito en las ceremonias. Los fallos formales son enojosos, y en los asuntos jurídicos tienen francamente graves consecuencias. Y qué clase de coerción existe cuando hay que hacer un protocolo, por ejemplo, como testigo ante un tribunal. Uno no puede decir lo que realmente tiene que decir. Nadie quiere saberlo.

Por el contrario, en la verdadera vida del lenguaje se cultiva la convivencia, la acción conjunta, y esto ocurre sobre todo en las conversaciones. La convivencia, la acción conjunta, consiste en que no es uno solo quien tiene la palabra y mantiene un monólogo y a continuación el otro. La palabra busca en la conversación más bien una respuesta y es posible que la encuentre. ¿O es la propia palabra siempre una respuesta cuando uno quiere decir una palabra al otro? La secuencia de palabra y respuesta tiene sus propias exigencias. Incluso cuando dos hombres hablan la misma lengua, no obstante, procuran encontrar en cualquier conversación el lenguaje verdadero, el lenguaje común en que los interlocutores se comprenden. Cualquier palabra es pregunta, tanto la aprobación como la réplica. Cualquier réplica posible es, en el fondo, un salir al encuentro de alguien —no la resistencia del estar en contra— y testimonia que se busca la concordancia. A veces le puede parecer a uno como si ese juego de pregunta y respuesta fuese el apremio vital de la naturaleza y como si tuviera lugar en toda adaptación de la vida a su entorno. ¿Es tal vez la adaptación recíproca el principio constructivo de toda vida surgida de la naturaleza?

Tal fue la cuestión que Nietzsche planteó y a ello refiere la visión de la voluntad de poder, de acuerdo con la cual todo lo que tiene vida, e incluso, más allá de ella, todo lo que es, es una especie de devenir hacia el ser. ¿Es éste el origen de cualquier leyenda? ¿U ocurre que la leyenda se eleva por encima del muerto enmudecido y lo recoge en la adaptación recíproca de la conversación? Esto significaría entonces que, en el fondo, todo pensamiento anticipador del hombre, toda *techne*, todo saber y toda creación, por hablar en los términos de Prometeo, es, en el sentido más exacto de la palabra, «supresión» de la muerte. Con ello, no quisiera seguir a Nietzsche, para quien toda supuesta verdad es una especie de mentira, es más, una mentira real, esto es, mendacidad, y no puede ser de un modo distinto, sino que debe ser así, porque la vida quiere vivir. De cualquier manera, es significativo que la voluntad de poder que lo gobierna todo tome en el hombre a su servicio, para conservarse como vida, la enigmática capacidad de la simbolización, del señalar y el nombrar. El canto de los pájaros y el del hombre siguen siendo en esencia distintos, aunque ambos estén gobernados por la voluntad de poder. Sigue habiendo diferencias. Producir series de sonidos es algo distinto de cantar canciones con sentido. Por cierto, en el hombre también hay falsos tonos, la mentira y sobre todo el autoengaño, y todo lo supuesto y lo presunto, en pocas palabras, todo lo que parece haber sin que lo haya. Pero, ¿significa esto que no hay ningún haber real? Yo diría que hay el otro. Éste no es ninguna invención de la voluntad de poder. En él encuentra ésta su límite. El lenguaje refiere al otro. El lenguaje pide respuesta. ¿Qué se abre aquí? ¿Un allende? ¿O un aquende?

Mis reflexiones no pretenden ser una refutación de Nietzsche. También yo sé que se puede adquirir poder convir-

tiendo las palabras en consignas. Tengamos presente el tránsito hacia el lenguaje que se observa en el comportamiento vital humano del niño pequeño. Vimos que en esa situación no es concebible ningún comienzo. Lo que podemos observar en el niño pequeño que poco a poco se va introduciendo en una comunidad lingüística se corresponde con los comienzos de cualquier comunidad lingüística, como las que se forman en el rito, en el uso, la costumbre o en cualquier organización del comportamiento, todos los cuales conducen, al fin y al cabo, a un intercambio lingüístico. Cómo van surgiendo las palabras, cómo se usan, cómo se aprenden las palabras correctas y cómo se aprenden igual que se aprende a conocer las cosas, todo ello no es ni un aprendizaje ni un ejercicio consciente. Sin embargo, este proceso de intercambio lingüístico fija el uso lingüístico. Hasta tal punto está inserta en la historia formativa de cualquier lenguaje la fijación por medio de la escritura. Se entiende, en fin, que, desde la escritura, el pensamiento y la memoria puedan ser descritos respectivamente como el escribir y lo escrito. No en vano hablamos de describir. De manera análoga, los griegos no distinguieron entre lo conservado en la memoria y lo escrito, tal como ha sido inscrito en el alma. Tampoco nosotros podemos considerar qué es el lenguaje con independencia de la escritura que se va depositando en él.

Por su parte, Derrida ha tratado la proximidad entre escritura y ser (*grammé* y *ousía*) en el homenaje a Beaufret[13] y simultáneamente la ha explicitado con más exactitud en un denso capítulo de su escrito *La voix et le phénomène*. Se

13. Ahora también en Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, 1972, págs. 31-78 [trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988].

puede ver aquí que el estímulo que significó Heidegger ha conducido a una discusión directa con el análisis husserliano del tiempo y también a nuevas vías. Todas ellas terminan en la convincente eliminación del sujeto trascendental y, por tanto, en la crítica a un concepto de identidad que no incluya en sí la diferencia. Esto se agudiza en Derrida hasta el punto de que «el ahora» del tiempo, esa mano tendida para ofrecer —pues eso es *la main tenante*, el «ahora»—, sólo sería en realidad su propia huella en otro ahora. De esa suerte, Derrida ha inscrito el concepto de huella en la verdad propia del signo. Ha llevado a cabo, con ello, una crítica correcta a Husserl.

En su refutación del psicologismo, Husserl consideró que la expresión, la conversión en sonido, era una dimensión secundaria del lenguaje. Al acentuar la idealidad del significado de las palabras, el matemático Husserl se dejó guiar por su uso de símbolos y figuras matemáticas y quedó desconcertado. Los objetos de la matemática tienen ciertamente la idealidad de lo exacto. También el concepto platónico de la idea tiende a esa exactitud. Pero el hablar no es por ello una mera copia de lo dicho anteriormente en el pensamiento. Es verdad que Platón ha caracterizado el pensamiento como la conversación interior del alma consigo misma. Pero esto no quiere decir que el hablar repita simplemente, como si fuese una muestra de esa conversación, lo que ya está con anterioridad presente en el pensamiento. En la conversión del pensamiento en lenguaje se realiza más bien un tránsito a otra dimensión; y, por tanto, también a la que se designa con el nombre de escritura.

Yo mismo me he apoyado en la recepción agustiniana de la doctrina estoica del «*logos* interior». Agustín se refiere con ello al misterio de la encarnación, según el cual la palabra se ha

«hecho carne», para hacerlo comprensible al entendimiento humano. En este mensaje cristiano se evita expresamente cualquier desdoblamiento del mundo. El discurso interior no es el patrón del discurso exteriorizado, sino que el conjunto es un proceso con una estructura peculiar y enigmática. A esto no se le debería llamar platonismo, aunque en la polémica concepción que de Platón tenía Aristóteles pudiera aparecer como una doctrina de dos mundos. Se puede comprender que Derrida haya visto en las iniciales *Investigaciones lógicas* de Husserl ese supuesto desdoblamiento del mundo y que las haya criticado entendiéndolas como metafísica de la *présence*. Entretanto, todos hemos aprendido de Heidegger que, en contra del carácter evidente de la *présence*, la pregunta por el ser debe ser planteada de nuevo en el horizonte del tiempo. Gracias a ello, estamos en condiciones de ver por qué Derrida se equivoca cuando no reconoce la secreta dependencia que Nietzsche, que se propone imprimir en el devenir el sello del ser, tenía respecto de la metafísica; cuando, a partir de la revelación que hace Heidegger de la metafísica de Nietzsche, que en realidad está pensada críticamente, concluye al contrario una recaída de Heidegger en la metafísica. Mi tarea no puede consistir aquí en tratar de aclarar esta pregunta.[14] En realidad, mis propios estudios siguen hasta tal punto las huellas de Heidegger que, partiendo de la lingüisticidad, buscan una senda que deje tras de sí la metafísica griega.

14. Véase al respecto un tratamiento más detallado en «Text und Interpretation», en *GesammelteWerke*, vol. 2, págs. 330-360 [trad. cast.: «Texto e interpretación», en H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, págs. 319-348], así como algunos trabajos recientes sobre deconstrucción y hermenéutica en *Gesammelte Werke*, vol. 10, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.

3. *De la leyenda oral a la literatura*

No me convence del todo la discusión de Derrida con la interpretación heideggeriana de Nietzsche y, análogamente, tampoco me convence la discusión de Derrida con Levinas en *L'écriture et la différence*. En cualquier caso, no se debería fundar con Derrida el *giro hacia la escritura* exclusivamente en el desarrollo literario de la cultura europea. El nexo entre escritura y lenguaje oral es profundo y ha dado mucho que pensar. Incluso hoy gusta hablar de engramas que estarían inscritos en el sistema nervioso central, como si cuando hablamos y recordamos transcribiésemos y pusiésemos en circulación algo realmente. La dimensión de la escritura que hay que descifrar representa ciertamente un modelo fructífero para toda experiencia y, así, se ha podido hablar con razón desde Galileo (junto con Hans Blumenberg) de la «legibilidad del mundo». Evidentemente, el nexo que une la expresión articulada y portadora de significado y la frase escrita en un texto es muy estrecho y, de la misma manera, la física matemática pudo ser convertida en el modelo de toda experiencia.

Con todo, la viva voz conserva en el campo del lenguaje tanto la primera como la última palabra. La palabra que se encuentra hablando es la que tiene que ser encontrada de nuevo en la lectura de textos, si es que queremos que los textos hablen. Esto es válido tanto para la voz del que habla como para la lectura, incluso cuando se trate de un mundo que ha surgido literariamente y que, por tanto, no tiene voz.[15]

15. Acerca de los diferentes tipos de lectura en su relación con la idealidad de la audición «interior», véanse «Stimme und Sprache» [La voz y el lenguaje] y «Hören - Sehen - Lesen» [Oír - ver - leer], en *Gesammelte Werke*, vol. 8, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, págs. 258-271 y 271-277, respectivamente.

Es algo que realizan conjuntamente nuestra corporalidad y la vida que llevamos dentro. Nos damos cuenta de ello cuando pensamos en las modernas técnicas de reproducción mediante las cuales una «voz» fijada de un modo mecánico se transforma en voz. Esto significa, en realidad, que la «voz» ya no habla realmente. Es más bien una especie de escritura fónica. Incluso el gran significado que la técnica de reproducción posee para la actual cultura musical no cambia nada el hecho de que exige saltos sobre el abismo. Aun cuando los sonidos que salen del aparato reproduzcan muy bien la ejecución viva, al oyente le sigue quedando una nueva tarea, la de romper la solidificación que no se da en la convivencia viva entre los músicos y los oyentes que llevan el ritmo de la música. Con más razón se puede decir del «locutor» que habla en el aparato que realmente no *habla*. Es completamente distinto cuando los grandes actores hablan en el escenario: la palabra «se hace carne».

Esto no mengua el significado de la escritura. La variedad de los tipos de escritura va de la escritura de runas, la escritura cuneiforme, pasando por la ideografía y la escritura silábica hasta el alfabeto. Ciertamente, la adopción del alfabeto desarrollado en Oriente por parte de los griegos y su perfeccionamiento fue una acción que hizo época. Conocemos acciones parecidas en forma de escrituras secretas, taquigrafías y otras por el estilo, en las cuales se oculta un espíritu auténticamente inventivo. Cualquier escritura inventada es, efectivamente, en realidad, una escritura secreta hasta tanto no haya alcanzado una difusión general. En esto la escritura no es como el lenguaje. La escritura es algo que se puede inventar, y que incluso se puede generalizar e imponer su uso. Un lenguaje inventado artificialmente puede ser tan acertado como el esperanto; pero, sin

embargo, no se generaliza. El esperanto se propuso, como su denominación espera, convertirse en una lengua unitaria de la tierra. No lo parece. Por contra, el alfabeto europeo puede quizá llegar a ser en el futuro la escritura unitaria. La razón de esta diferencia es clara. No se aprende a hablar en la escuela, pero sí a escribir.

Si, considerando el trasfondo de todos los modos de comportamiento ritual, se tienen presentes su fundación y su generalización y la casi indisoluble proximidad en que se encuentran la escritura y el lenguaje, no puede sorprender que las formaciones de grupos sociales en el curso de la historia de la tierra hayan conducido en tantos lugares a culturas de cuño propio y con un lenguaje propio. Siempre que en una comunidad lingüística se introduce la habilidad de la escritura se trata de un gran acontecimiento. Cualquier cultura escrita significa la formación de una diferenciación social, que se asocia con el surgimiento de capas altas y capas bajas de la población. De tal suerte, la realización de ceremonias era un privilegio de los sacerdotes y de las clases superiores, con quienes entonces se vinculaba el arte de escribir y la escritura. Este proceso continúa hasta hoy. Al final, el escribano se convierte en burócrata.

En un encuentro con soldados rusos en Leipzig pude comprobar palmariamente que un analfabeto ve en todo lo escrito e impreso justamente un documento de verdad y una garantía de validez. También es por completo enigmático que se puedan transmitir palabras comprensibles mediante raspaduras, hendiduras y rayas. Por el contrario, no es sorprendente que haya pinturas rupestres u otras imágenes de algo que sean inmediatamente comprensibles, por ejemplo, como magia para la caza o las utilizadas en el culto divino o en el de las almas. En estos casos nadie hablará de inven-

ción. Pero es una especie de enigma que la escritura, disponiendo y agrupando signos de diferente forma, pueda reproducir la configuración fónica del lenguaje de palabras. Se comprende que con el tránsito de la voz resonante a esa documentación se presenta algo de pétrea infalibilidad. No debe sorprendernos que en las inscripciones sean a menudo descifradas cosas tan triviales como listas de contribuyentes, edictos y otras notificaciones, y no lo que nos gustaría encontrar, por ejemplo, documentos sobre las experiencias religiosas originarias de la humanidad.

Para pasar de estos usos de la escritura a lo que verdaderamente buscamos, a saber, qué es el lenguaje como lenguaje y qué se expresa en él cuando existe como lenguaje —es decir, cuando es el lenguaje de la poesía y del concepto— tenemos que empezar muy lejos. Lo especial del enigma que se nos oculta se expresa en la lengua alemana mediante la palabra *Sage* [leyenda oral]. En griego se dice *mythos*. Leyenda oral refiere a que sólo en el pasar de boca a boca, de generación en generación, en el desarrollo libre y en la proliferación de la fantasía narradora, se transmiten «historias». Hace mucho tiempo que se discute controvertidamente cómo la vida y la pervivencia de leyendas orales condujeron a las formas poéticas de las epopeyas homéricas. Sin embargo, no es éste el lugar para elucidar el amplio tema del carácter escrito en general. Preguntamos, en suma, cómo la leyenda oral se convierte en literatura. ¿Qué significado tiene el que, mediante la fijación escrita, incluso el libre ejercicio de la fantasía se someta a un soporte limitado y cómo acontece esto? A este respecto debemos ante todo tener en cuenta que el verdadero suelo nutricio de la literatura son las formas de culto y los rituales que existen incluso antes de cualquier modelación poética del lenguaje y de la escritura.

Tales leyendas orales eran dichas y repetidas íntegramente de viva voz e incluso sin atender a ninguna distinción entre corporalidad y espiritualidad. Las primeras configuraciones, las configuraciones primitivas de las leyendas orales, quizás estaban sencillamente insertas en la acción ritual. Y, a pesar de ello, en todo narrar domina una especie de libertad que en el fondo contradice la fijación. Los oyentes hacen corro en torno a quien sabe contar bien y seguro que no porque siempre cuente lo mismo. Por el contrario, siempre sabe historias nuevas; es sencillamente inagotable. Las musas dotan al narrador de una especie de distancia libre y de una suerte de alegría por todo lo posible, aunque sepamos, como lo sabía Hesíodo, que las musas han dotado al narrador no sólo de lo verdadero, sino también a menudo de lo falso. En todas las narraciones de dioses y de héroes, de los prodigios de los lejanos comienzos y de los tiempos primitivos se encuentra un encanto único de libertad errante, un encanto que todavía no está en relación con ningún arte del lenguaje. Partiendo de ellas, solamente algo nuevo, una nueva fuerza formadora permite que surja la grandiosa forma de la epopeya; y, ciertamente, a este suceso contribuyó la nueva escritura que se extendía por la Grecia de aquel entonces. El lenguaje se convierte de tal suerte en literatura; pero, en el fondo, esto aconteció porque las leyendas orales habían llegado a ser susceptibles de ser escritas. Habrá que preguntar qué significa esto.

El narrar tiene un poder prodigioso. En el ámbito griego había siempre, uno tras otro y también simultáneamente, acompañamiento musical. Se trataba de canciones que se podían cantar a coro y que contenían ya una cierta forma poética. Al mismo tiempo, es importante ante todo hacer notar el placer, por completo anterior a lo artístico, de narrar, para apreciar correctamente, a partir de ahí, el gran ha-

cer artístico de la epopeya homérica. Por un lado, el mismo arte del rapsoda se convierte en objeto de la epopeya. En la visita de Ulises a los feacios se describe espléndidamente el papel que puede desempeñar el rapsoda para la convivencia humana. Cuando surgen tensiones y amenaza la discordia, entonces se apela al rapsoda, que sabe fundar nuevos espacios comunes en la vida social. También en los primeros tiempos de los rapsodas, éstos hubieron de desempeñar, con toda seguridad, ese significativo papel y se implicaron en él y, de ese modo, en las primeras organizaciones sociales pudo ser eliminada la discordia siempre que surgía. Incluso las complicadas estructuras narrativas de las epopeyas homéricas dejan ver hasta qué punto se cuidaban las formas menores de la narración, exactamente igual que todavía hoy los grandes narradores saben enlazar en un mismo ambiente social unas historias con otras y satisfacen el placer que el hombre experimenta ante la narración.

Conocemos la discusión acerca de la cuestión homérica. En el presente contexto, apenas nos concierne. Ambos bandos, los unitarios y sus adversarios, están por lo demás de acuerdo en que hubo extensos siglos sin escritura a lo largo de los cuales los mitos y las leyendas vinieron a depositarse en la tradición y en la configuración rapsódica. Apenas sabemos nada acerca de ello. Pero a Cicerón no le falta ciertamente razón cuando utiliza la perfección de la poesía homérica como argumento que atestigua que ésta ha sido precedida por una larga preparación. Con la escritura fue posible dar un nuevo paso y surgió la literatura en el sentido de una nueva comprensión autónoma y permanente en materia de arte; de manera que, en cualquier caso, esto dio paso a una nueva época que ofreció nuevas posibilidades y planteó nuevas tareas. Se trata precisamente del arte de la composición épica. Apoyán-

dose en el acervo legendario se había desarrollado la forma menor de las canciones narrativas. Pero ahora la tarea no consiste sólo en ensartar una detrás de otra esas unidades de tensión más pequeñas en un ambiente social, sino de agruparlas en torno a la grandiosa unidad narrativa de la poesía épica. Así, en las primeras palabras de los proemios de las epopeyas homéricas oímos las invocaciones: «A la cólera de Aquiles...», y «Habla, Musa, de aquel hombre...». La guerra de Troya, que según la leyenda había empezado hacía muchos años, es reducida aquí a cuarenta días, y con estos cuarenta días se entrecruza entonces el relato acerca del final de la guerra, acerca de la destrucción de Troya, con el regreso, repleto de aventuras, de los griegos desde Troya, que narra la *Odisea*. En la visita a los feacios, el oyente de entonces —Ulises— y el lector actual tienen por primera vez noticia, por la canción de Demódoco, del caballo de madera y de la caída de Troya. Entonces Ulises rompe a llorar. Apenas puede uno imaginarse que otras epopeyas de guerra o de regreso a la patria que seguro ha habido hayan resuelto tan bien, ni siquiera de un modo aproximado, la tarea de mantener permanentemente la tensión en un conjunto tan vasto de historias y lograr una grandiosa unidad narrativa. Sabemos poco de otras tentativas épicas que han sido reunidas bajo el nombre de ciclos, pero sabemos lo suficiente como para poder afirmar que son incomparables. En cualquier caso, el magno trabajo poético de «Homero» —y su recepción en la creciente cultura de la *polis*— ha llegado a ser la fundación originaria de todo lo que en Occidente se conoce como «epopeya», y no ha sido alcanzado ni de lejos por los poemas épicos similares de otras lenguas europeas.

Las narraciones tienen que tener tensión, pero también tienen que transmitir a los oyentes o lectores algo con un sig-

nificado permanente. Tienen que ser relatos que enriquezcan nuestro saber. Quien tiene que contar algo ha asistido a algún acontecimiento que el otro no ha presenciado; o al menos cuenta algo más que lo que alguien que lo ha experimentado por sí mismo ha contado. Así nos encontramos, en el sentido más literal de la palabra, en el ámbito de la leyenda oral. Incluso cuando la leyenda haya seguido siendo contada, conserva algo del testimonio del testigo ocular, que, sin embargo, refiere a algo inusitado, algo que procede del mundo de los tiempos primitivos, que ya nadie puede atestiguar, o que procede de un mundo lejano, en el caso en que el que ha regresado de un viaje tenga mucho que contar. Cuenta sus aventuras, los peligros, las penurias, los incidentes y los accidentes partiendo enteramente de la plenitud de sus experiencias y de las creaciones de la fantasía. Todo es especialmente interesante porque el narrador —o el que cuenta lo que le han contado— está sentado delante de uno y ha salido bien librado de todo. Ya se narren historias de dioses, o historias de héroes, o historias sagradas, ninguna de ellas es declaración de testigos. Por el contrario, dan testimonio de las historias que cuentan por el modo en que las cuentan, utilizando el tono de quien ha estado allí, que se mantiene a pesar de todas las repeticiones y de todos los adornos. Esto presta a las historias narradas una apariencia de verdad, que no es por cierto la de la credibilidad que poseen los testimonios, como reconocen incluso las musas, cuya madre es Mnemósine. Pero ellas conceden lo suyo como un don que consagra a alguien como poeta. Las narraciones deben excitar la capacidad soñadora del alma humana y realizarse en las repercusiones de esa narración. Igual que en la vida de los sueños uno no se somete a la lógica exacta y, sin embargo, secretas líneas de sentido discurren de aquí para allá. La tradición legendaria de

los pueblos ha atravesado en la literatura occidental con las formas de la epopeya, la tragedia y la gran lírica un amplio espacio de la fantasía narradora. La epopeya en verso tuvo constantemente nuevas recepciones en la ulterior historia de Occidente, sobre todo gracias a Virgilio. Sólo en la época moderna ha sido sustituida por el arte de la novela, que ya no recurre al mundo primitivo mítico o a la tradición religiosa. Desde Cervantes hasta Joyce o hasta el enigmático Kafka ya no se narran las hazañas de los héroes. En vez de la canción del héroe se canta la canción de las lamentaciones de la humanidad y la aventura de la vida; la historia de la formación del hombre y el padecimiento de la sociedad son su leyenda. Los cambios imprevisibles del acontecer y las sorpresas que brotan del corazón humano son los mundos que desde entonces dan vida a un género literario inagotable.

Todos ellos son historias que no pretenden ser verdaderas y, sin embargo, son mundos en los que nos encontramos como en casa y de los cuales apenas podemos separarnos. Ciertamente, nunca pensaremos en preguntar si son verdaderos. Los complicados caminos de la vida, que aparentan una meta lejana, y las tempestades que sacuden la fantasía de los oyentes encuentran en sí mismos verdad gracias a la fuerza arrebatadora de su configuración poética. Sólo con la expansión de la Ilustración científica empezó a llamársele a todo esto «ficción».

Y no sólo procedemos así con el arte narrativo. No somos sólo lectores de los grandes novelistas. Están también las artes plásticas, que lo acompañan todo, que nos abren todo un mundo.[16] La mención del arte figurativo es necesaria. No se

16. Véase al respecto, sobre todo, la contribución «Wort und Bild –"so wahr, so seiend"» [«Palabra e imagen –"tan verdadero, tan ente"»], en *Gesammelte Werke*, vol. 8, ed. cit., págs. 373-379.

puede pasar por alto que también él da testimonio de la temporalidad de la existencia en la construcción de la formación que llamamos obra de arte. Aunque sólo se trate de una escultura o de la sobrecogedora impresión de un monumento, que «surge» de pronto, es igual que en las artes del lenguaje. También ellas «surgen», y nos detenemos en ellas. Permanecen en nosotros. Esto tiene también su correspondencia dando un gran rodeo por la palabra poética o por el arte figurativo. Ahora bien, se puede decir que un texto o una obra de arte no responden; así que no se puede dar ninguna conversación real. A este respecto, quisiera afirmar que se trata justamente de lo contrario. Cualquier obra de arte, cuando le habla a uno, está demandando una respuesta inmediata. Quien se introduce en ella y se demora, contemplando o pensando, está ya enredado en una conversación y participa de alguna manera en algo otro, con lo que se busca un lenguaje común, como en cualquier conversación. Es como si la poesía o una obra de las artes plásticas tuviesen siempre nuevas respuestas y suscitaran siempre nuevas preguntas.

Nos movemos constantemente en un ámbito que construimos nosotros mismos con la fuerza de nuestra propia fantasía. A pesar de que somos meros espectadores, estamos afectados en lo más profundo. Es exactamente igual que cuando nos dejamos llevar por nuestras propias preguntas, cuando nos perdemos en nuestros pensamientos y, cuando, poco a poco, emergen de nuevo de esas razones configuraciones de sentido. Es como una actividad vital acrecentada. A este respecto, le viene a uno a las mientes la definición aristotélica del placer, de la *hedoné*. Aristóteles la define como actividad libre, sin trabas.[17] Naturalmente, raras veces se usa en ale-

17. *Eth. Nic.* H 14, $1153b_{11}$: ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος.

mán para esto la palabra «placer» [*Lust*], la mayor parte de ellas sólo para decir si uno «tiene ganas» [*Lust hat*] o no, y en el término técnico de nuevo cuño «logro de bienestar» [*Lustgewinn*]. De todos modos, me parece que el concepto de placer, que se reconoce también en el concepto schilleriano del libre juego, acompaña tanto a todas las artes como a cualquier movimiento libre del pensamiento. Siempre es el placer de algo. Nos perdemos en un mundo de figuras e ideas, y precisamente en ellos estamos aquí, existimos. Es decir, estamos despiertos.

Pero probablemente se funda en la cosa el que en los «momentos de vacilación» algo de la tradición de la leyenda oral en nosotros tiende hacia la forma literaria y, por consiguiente, hacia la nueva escritura. Así, sucedió que en Grecia el arte versificador de Homero y Hesíodo se hizo ejemplar. Se impuso como la forma de la literatura en general, incluso en los más antiguos textos filosóficos griegos que conocemos, los de Parménides y Empédocles. Están escritos en hexámetros homéricos. Seguramente también hubo esbozos escritos en prosa, aunque no en Tales, pero probablemente sí en los otros milesios. Pero sólo se han conservado fragmentos. Más tarde, de la época en que iba aumentando la escritura, se han conservado citas de Heráclito, Zenón, Meliso, Anaxágoras y posteriormente de Demócrito; y, por último, textos de los historiadores, de los oradores y de los sofistas. Sólo hay que tener en cuenta, respecto de todo lo mencionado, que esa literatura incipiente pertenece al arte de recitar, y con más razón se puede decir esto de las tragedias griegas que se han conservado, así como de la lírica y de la lírica coral. El camino que va de la disertación oral al texto escrito para aprender de memoria y a la forma literaria es corto. Podemos estar seguros de que detrás de los textos

que conocemos hay todo un trasfondo de cantos que se representaban en los rituales de las fiestas del culto y de la cosecha y en las festividades palaciegas. El arte del verso y el arte musical fueron sin duda inseparables.

4. *De camino al concepto*

¿Pero qué hay de la filosofía, en la que se habla el lenguaje del concepto, y qué del carácter escrito de este lenguaje? Se sabe que Sócrates no escribió. Debe tener algún significado que Platón, en vez de cualesquiera escritos o disertaciones didácticos, haya dejado sus poéticas obras en forma de diálogo. Además, sabemos por la Carta Séptima que consideraba que la escritura era, en resumidas cuentas, inadecuada para el filosofar. En cierta medida, esto es válido para la época en que fueron fundadas las escuelas filosóficas y que sólo florecieron bajo el signo de la decadencia política de las ciudades griegas, cuando éstas perdieron su autonomía política, esto es, en la época de Alejandro y de sus sucesores. Hay que tener en cuenta que los escritos didácticos de Aristóteles no fueron en absoluto verdadera literatura ni tampoco lo pretendían. Fueron concebidos ante todo para la enseñanza y su disertación; están vinculados, en cualquier caso, con la oralidad de la escuela. Esto los diferencia claramente de los fragmentos escritos de oratoria que son ridiculizados en el *Fedro* de Platón. No se debería olvidar esto ante la expresión estilística y el formidable arte conceptual que se yuxtaponen en los escritos didácticos de Aristóteles. No eran las «obras» de Aristóteles. En realidad, Aristóteles fue famoso como escritor en la Antigüedad griega. Naturalmente, esos escritos han desaparecido y sólo podemos en

alguna medida imaginárnoslos mirando en el espejo de las discusiones que presentan los diálogos de Cicerón, quien alaba expresamente el estilo de esos escritos perdidos de Aristóteles cuando, todavía en la época romana, alude al *flumen orationis aureum*. Con seguridad, esto no refiere a los escritos didácticos. Sólo en la época helénica romana se acerca la cultura escolar grecorromana a esa cultura de la lectura que surgió con la era Gutenberg y que ahora, quizá, está lentamente llegando a su fin.

La época moderna plantea una reserva crítica general a la imagen del mundo que ofrece el lenguaje y al poder seductor del lenguaje. A este respecto, Bacon habló de los *idola fori*. Hay que admitir que la ciencia moderna, sobre todo la física, utiliza en sus operaciones fundamentales el simbolismo de la matemática y que, con ello, se sustrae completamente a las seducciones del lenguaje. Si el lenguaje no fuese otra cosa que una mera fijación y comunicación de lo que previamente ha sido pensado por el pensamiento, entonces sería, en efecto, deseable que no hubiese la variedad de lenguas humanas que impide satisfacer el ideal de la fijación exacta. En tal caso habría que dar un sí al ideal de la Ilustración, que proyectaba la creación de una *characteristica universalis*, y hoy habría que admitir, por ejemplo, el ortolenguaje que se propone introducir Lorenzen y que excluye cualquier malentendido. Esto es normativo y obligatorio en el caso de la matemática. Pero, ¿dónde quedaría entonces, por decirlo con una famosa expresión de Heinrich von Kleist, «la paulatina elaboración del pensamiento que se lleva a cabo cuando hablamos»?

Quizá la comparación entre el lenguaje simbólico matemático y el lenguaje de la filosofía no tiene ningún sentido. ¿Es un lenguaje? ¿Hay un lenguaje de la filosofía? Se trata

más bien del lenguaje hablado, aunque durante siglos no fue el lenguaje hablado por el pueblo, sino el latín eclesiástico y culto a partir del cual surgieron las formaciones conceptuales y las convenciones terminológicas. Esos conceptos sólo alcanzan su fuerza de dicción conceptual gracias a su inserción en el flujo del lenguaje hablado o escrito. No se trata, por consiguiente, en el caso de textos filosóficos de difícil comprensión, de una suerte de escritura secreta —para la que es necesaria una clave que descifre de golpe el conjunto— ni tampoco de estar familiarizado con un lenguaje artificial de símbolos. El discurso heideggeriano acerca del lenguaje de la metafísica, en que constantemente recae el pensar, es una manera inexacta de hablar. Heidegger quiere seguramente decir que le falta el lenguaje para decir lo que quisiera decir. Pero reflexiónese sobre el hecho de que el giro, que también aparece en el habla cotidiana, «me faltan las palabras» —es decir, «me quedo mudo»— en realidad quiere decir que a uno le sale al encuentro algo sorprendente e inesperado y que faltan las expresiones justas para decir lo que hay que decir.

De modo que también Heidegger quiere decir que a nuestro lenguaje le faltan los conceptos justos para intentar expresar adecuadamente «el ser». La ventaja de los griegos consistió, a juicio de Heidegger, en que no debían sus conceptos a una tradición académica, sino que los extrajeron y los desarrollaron inmediatamente a partir del uso lingüístico vivo. Naturalmente, no tiene sentido insertar simplemente los conceptos desarrollados por los griegos en el movimiento reflexivo de nuestras propias preguntas. Pero Heidegger ha mostrado que de la proximidad de la formación conceptual griega a la lengua que realmente se hablaba entonces también podemos aprender a plantear nuestras propias preguntas y a formar conceptos que sean adecuados a nosotros.

Si acogen en su seno algo de la fuerza escultórica de la lengua viva, entonces también nuestras preguntas son preguntas vivas.

Ahora bien, la historia universal de la filosofía occidental no ha hecho precisamente fácil el regreso a la experiencia lingüística originaria de los griegos. El camino del pensamiento occidental ha proseguido pasando por la recepción del pensamiento griego en el ámbito lingüístico latino y penetrando, partiendo de ahí, en el lenguaje académico de la filosofía. Usamos conceptos fundamentales griegos en su transformación latina. Están separados por completo de la vida del lenguaje de los griegos y, por consiguiente, su fuerza de dicción conceptual está también debilitada. De modo que Heidegger tuvo buenos motivos para, ante todo, retroceder a los griegos y a su formación conceptual. Para expresar sus pensamientos no utilizó arbitrariamente, como hace algún otro pensador original que se deja seducir por el modo de pensar de las ciencias matemáticas de la naturaleza, creaciones artificiales de símbolos. Pero tampoco admitió en sus argumentaciones, como si fuesen magnitudes fijas, los conceptos usuales del lenguaje académico de la filosofía. Su afán consistió más bien en la destrucción del lenguaje académico de la metafísica. Destrucción quiere decir, y tengo que acentuarlo repetidamente,[18] el descubrimiento de los encubrimientos que han padecido los conceptos en su transformación latina y en la continuación de su formación en la época moderna. De suerte que Heidegger nos invita a que nos familiaricemos con la experiencia originaria del mundo que está incorporada en el

18. Véase «Destruktion und Deconstruktion», en *Gesammelte Werke*, vol. 2, ed. cit., págs. 361-372 [trad. cast.: «Destrucción y deconstrucción», en H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, ed. cit., págs. 349-359].

lenguaje y en la formación conceptual de los griegos. Hacer hablar a éstos nuevamente de esa manera requiere ciertamente del empleo metódico del trabajo filológico-histórico que hay que llevar a cabo en el lenguaje y con el lenguaje. Pero es una tarea del pensar, y el pensar acontece ante todo en la propia lengua materna. Heidegger consiguió abrir nuevos horizontes para sus propias preguntas. Después de haber aprendido a comprender las preguntas de los griegos desde su propio mundo, volvió a hacer, conducido por la fenomenología de Husserl y por la filosofía de la vida de la época de la guerra, la pregunta por el sentido del «ser» asumiendo el trabajo de plantearla en el horizonte del tiempo. De ese modo, hizo visible la particularidad —y al par los límites— de la experiencia griega del pensamiento. Ni siquiera los pensadores griegos pensaron sus propios límites. Lo que es era el horizonte que para ellos lo envolvía todo: ser era para los griegos presencia. Cuando el anciano Heidegger, en un viaje en barco a través del Egeo, subió a cubierta una mañana y vio emerger lentamente, entre la neblina mañanera, el contorno de una isla, fue para él como si por primera vez hubiese pensado «ser» como los griegos. Me escribió entonces: «Todavía no pensamos el mundo griego de un modo suficientemente griego». En realidad esto no quería decir que nosotros mismos tengamos que pensar como los griegos. «Ser» no quiere decir para nosotros sólo presencia. Ya para el joven Heidegger, que se tenía a sí mismo por teólogo cristiano, la experiencia fundamental y el impulso más profundo de su preguntar había consistido en que no podía comprenderse a sí mismo en el lenguaje académico de la filosofía. De esa manera, le plantea una exigencia audaz al pensamiento. Uno debería arriesgar en el pensamiento tanto como los griegos habían arriesgado. Se atrevió a pensar «ser» [*Sein*]

—aunque se debería escribir «*Seyn*» [ser]— como verbo. Con esa exigencia suya, Heidegger enlazaba con Hegel, quien había dicho en honor de los primeros pensadores griegos que se habían aventurado en el alta mar del pensamiento. Una vez que hemos comprendido que el pensamiento griego piensa el ser como presencia, no podemos, sin embargo, quedarnos en Hegel, cuando el ser como presencia culmina en el encuentro de sí mismo, en el presente del espíritu en la conciencia y cuando Dios es pensado como espíritu. Tratamos de responder a nuestras propias preguntas y para ello no sólo interrogamos a la tradición griega, sino al conjunto de la tradición de nuestro pensamiento filosófico.

De ese modo, no ha sido ciertamente arbitrario que Heidegger, partiendo de Aristóteles, haya tratado repetidamente de entablar conversación con Parménides. Es verdad que su poema didáctico estaba escrito en hexámetros homéricos y no sin cierta fuerza poética, como muestra el proemio que se ha conservado. Todavía no había conceptos. Con todo, aparece en estos versos por primera vez algo así como una formación conceptual, en cuanto que en ellos se encuentra, en contraposición con la nada, con el *μὴ ὄν*, o con el *οὐκ ὄν*, el singular *τὸ ὄν*. Esto es algo así como un concepto. ¿A qué ente refiere, pues, la expresión? Aunque salga por primera vez de los labios de una diosa, es un nuevo paso hacia la abstracción, por ejemplo frente a ciertos precedentes del plural de *τὰ ὄντα* o *τὰ πάντα*. Con la sutileza de la concentración en el *τὸ ὄν*, entendido como lo uno y lo único del ser, empieza a desenvolverse el concepto.[19] Natural-

19. Compárese a este respecto «Parmenides oder das Diesseits des Seins» [Parménides o el aquende del ser], en *Gesammelte Werke*, vol. 7, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, págs. 3-31.

mente, no se debe caer en el error ingenuo que cometen los libros de texto, los cuales, en oposición a Tales, que había considerado que lo primero es el agua, y a Anaxímenes, que lo había dicho del aire, le conceden a Anaximandro el honor de haber proyectado y pensado el *ápeiron*, lo ilimitado, como una creación conceptual.

Pero probablemente deberíamos atribuírselo a los eléatas. Esto se confirma sobre todo por la recepción platónica del eleatismo. Aunque ésta fue bastante crítica, muestra a la sazón, no obstante, cómo fue experimentado entonces «el *pathos* inmortal de los *logoi*». En lucha con la sofística y la retórica aparecieron la lógica y la dialéctica, que vinieron a determinar, gracias a los compendios de la física y la metafísica de Aristóteles, la época universal de la filosofía que estaba en ciernes. Platón y Aristóteles se dedicaron a las distinciones conceptuales siguiendo el hilo conductor del lenguaje, Platón en la dialéctica de la *dihairesis*, Aristóteles con el concepto de analogía y el catálogo conceptual (*Met. D*), que registra su lenguaje conceptual tal y como se encontraba en el uso lingüístico griego. Heidegger tenía razón en lo que respecta a los griegos. El «ser» es comprendido como presencia, igual que aquella isla que surgía de la mañana, y como la evidencia de la verdad intemporal que los griegos encontraron en la matemática y en todas sus funciones lógicas. Éste fue el primer paso en dirección a la ciencia, que le enseñó el camino a Europa. Pero «esencia» [*Wesen*] no es sólo el ser del ente, sino lo que se «presenta» [*anwest*] en todo ente.

Éste no es lugar para exponer nuevamente cómo el lenguaje conceptual de la metafísica ha seguido las indicaciones especulativas del lenguaje. Heidegger conocía bien este hecho. Supo fluidificar el anquilosado lenguaje conceptual de

la metafísica académica antigua y moderna mediante nuevas creaciones, y se esforzó por conseguir esto incluso más que lo había hecho Hegel con su dialéctica. Son conocidos la inclinación de Heidegger por los juegos de palabras y su recurso a las etimologías. Pero además siguió a los grandes guías de la lengua alemana, al Maestro Eckhart, a Martín Lutero, Leibniz y Kant y, en fin, dio cabida en su conversación pensante, con una fidelidad casi exegética, al lenguaje de Hölderlin. Su interés por lo japonés y lo chino muestra también hasta qué punto buscaba apoyos en el lenguaje que le pudiesen ayudar a desbrozar nuevos caminos. Por lo demás, también Heidegger sigue, igual que todos nosotros, nuestra lengua cotidiana, aquella a que estamos habituados. Pero siempre es pertinente romper con lo habitual cuando nos asaltan nuevas preguntas.

Eso es precisamente lo que ocurre con el fundamento lingüístico del pensamiento. El lenguaje no fundamenta, sino que abre caminos. Quien habla elige sus palabras porque procura responder. Cualquier tentativa del pensamiento es un intento de entablar una conversación, y esto se puede aplicar perfectamente a la filosofía, que pregunta siempre más allá de lo fijado por experiencia. Nunca se sabe si uno está en un camino sin salida y debe volver atrás. Hegel se atrevió a llegar lejos y a menudo se remontó hasta Aristóteles. Heidegger fue todavía más lejos. Wittgenstein poseía el genio de la metáfora. Pero, a la postre, el lenguaje sigue siendo, en el filosofar, conversación, conversación del alma consigo misma o con otros. La filosofía no conoce frases verdaderas que uno tenga sólo que defender y que uno procure demostrar como las más fuertes. El filosofar es más bien una constante revisión que él mismo hace de todos sus conceptos, igual que una conversación es una constante revisión de uno mis-

mo gracias a la respuesta del otro. Por ello, no hay propiamente textos de la filosofía en el sentido en que hablamos de textos literarios, o de textos legales o de la Sagrada Escritura. Igual que la experiencia de los hombres se forma bajo las condiciones históricas de sus vidas y de sus destinos, así se forman las palabras y las respuestas que permiten plantear nuevas preguntas. La historia de la filosofía es, por consiguiente, un diálogo ininterrumpido consigo misma. Los filósofos no tienen textos porque, igual que Penélope, están tejiendo constantemente su velo, preparándose de nuevo para el regreso a la patria de lo verdadero.

Ahora bien, la formación conceptual que ha conducido a la metafísica y a sus derivaciones es, ciertamente, un desarrollo especial de los griegos y de su herencia. Las palabras que nos ofrece el lenguaje tienen frecuentemente en el uso lingüístico vivo muchos significados y sólo adquieren su valor conceptual mediante el discernimiento que se acredita en la conversación pensante. Esto sucede ejemplarmente en el esfuerzo infatigable del preguntar socrático y en los diálogos platónicos. Se encuentra también en el lenguaje conceptual aristotélico, que indaga la multiplicidad de significaciones. Siempre es el uso lingüístico el que, a la postre, origina el valor conceptual. La fuerza abstractiva de los griegos condujo a que la matemática, que ya se había desarrollado tanto en Egipto como en Babilonia con fines prácticos, se convirtiese en ciencia. Pero la fuerza abstractiva de los griegos también desbrozó los caminos que conducen a la formación de conceptos en astronomía, en geografía, en medicina, y permitió, en fin, que maduraran la lógica y la dialéctica. A este respecto, no ha sido de escasa importancia para la cultura europea el que los griegos supieran perfeccionar el alfabeto inventado en Oriente hasta que fue posible pronunciarlo. La cultura científica

empezó cuando, en los comienzos de la nueva recepción de la cultura antigua que conocemos como Renacimiento, las ciencias naturales matemáticas desarrollaron esa rara figura de la «ciencia empírica». Ésta definió nuevamente el concepto de ciencia y de método e incluso dejó atrás a la filosofía.

Ahora bien, la evocación de los comienzos griegos resalta el nexo entre el ritual y el lenguaje filosófico con especial claridad. Después de la introducción de la escritura alfabética, la cultura griega conserva durante mucho tiempo una asombrosa oralidad. Sólo la fundamentación matemática de lo que en la época moderna llegaría a ser la ciencia conllevó la disolución de la vieja unidad del culto, el ritual, el canto y el lenguaje, de la retórica y la poética y, en fin, de filosofía y ciencia.

La retórica, el gran poder formativo del humanismo, ya había sido rechazada por Platón en lo que se refiere a su manifestación sofística; pero, de esa manera, fue también legitimada y profundizada. Por contra, con la fundamentación moderna de las ciencias matemáticas de la naturaleza se implantó un curso evolutivo que ya no dejó ningún lugar para la tarea formativa de la retórica y le achacó un defecto que en realidad supuso que quedara completamente relegada. El paso al concepto de método resultó «el camino del cercioramiento» y dio implícitamente al concepto de sujeto, de conciencia, de autoconciencia, una posición clave que turbó sistemáticamente la mirada retrospectiva al pensamiento griego y a su significación permanente. Un ejemplo notable nos lo muestra *La teoría de las ideas de Platón* (1903) de Natorp. Siguiendo el espíritu del neokantismo de Marburgo, Natorp proyectó en la filosofía platónica aguda y consecuentemente el concepto de ciencia de la época moderna. El mismo Natorp declaró, en el epílogo a la segunda edición de *La teoría de las ideas de Platón* (1921), que esto era parcial e

indicó los nuevos horizontes en que el verdadero y profundo sentido de la doctrina de las ideas podría encontrar su lugar. Ese lugar era la posición clave del lenguaje.

Platón no tuvo ningún concepto de sujeto. Cuando se habla de «ser» o se piensa «ser» no se puede hacer otra cosa que huir a los *logoi*. Así, los «géneros» supremos del ser de que habla el diálogo sobre los sofistas no representan en absoluto la idea de una derivación a partir de un principio último, superior. Por mucho que se tengan en cuenta los discretos juegos de la poesía de los diálogos platónicos, la reconstrucción de un sistema de la filosofía sigue siendo, no obstante, un anacronismo. El paradigma de la serie de los números y los dos «principios» de lo uno y lo múltiple están referidos, de manera innegable, a la dualidad en que el ser no sólo se hace visible como lo uno, sino igual de originariamente como lo otro y como la multiplicidad de las diferencias y accede al lenguaje como identidad y diferencia.[20] Schleiermacher fue el primero que reconoció el significado que tiene el que Platón haya puesto en boca de Sócrates o de sus interlocutores el conjunto de su filosofía transmitida por escrito. En la Carta Séptima, donde recusa expresamente la fijación escrita del discurso filosófico, considera que el punto decisivo radica en el uso que hacen todos los medios de comunicación de las palabras y de los modelos de la conversación en la vida en común (*ἐν τῷ συζῆν*) y de la posible comprensión que resulta de ésta.[21] El lenguaje refiere al otro

20. Véase al respecto mi contribución «Platos ungeschriebene Dialektik» [La dialéctica no escrita de Platón], en *Gesammelte Werke*, vol. 6, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, págs. 129-153.

21. Compárese «Dialektik und Sophistik im Siebenten platonischen Brief» [Dialéctica y sofística en la Carta Séptima de Platón], en *Gesammelte Werke*, vol. 6., ed. cit., págs. 90-115.

y a lo otro y no a sí mismo. Esto significa que el encubrimiento del lenguaje como lenguaje tiene su razón en el lenguaje mismo y concuerda, después de todo, con la experiencia humana del lenguaje. No se origina en ninguna interpretación determinada, por ejemplo en la teoría de las ideas supuestamente metafísica o en la llamada doctrina de los dos mundos. Me parece que esto está más allá de cualquier duda razonable. Así que hay que hacer la pregunta que planteamos con renovada conciencia a partir de la fenomenología: ¿realmente no debe la filosofía ser otra cosa que la justificación y fundamentación de las ciencias, o más bien está vinculada, por necesidad interna, con el conjunto del mundo de la vida del hombre?

El papel que desempeña el lenguaje para la filosofía confirma plenamente la crítica de Wittgenstein al lenguaje privado y constata la primacía de la conversación. Ciertamente, en todo ello se trata de la enigmática inseparabilidad y vecindad de pensamiento y lenguaje. Naturalmente, quien no vea en el hablar otra cosa que la conversión en sonido de los pensamientos que uno silenciosamente se ha dicho para sí y en sí ya antes, yerra de raíz lo verdaderamente enigmático de la esencia del lenguaje. Humboldt habló de la capacidad lingüística del hombre y, con todo, partiendo de ella, se pudo hacer justicia a la constatada existencia de una multiplicidad de lenguajes. El lenguaje es, pues, un sistema vivo que en cualquier sociedad humana se sigue desarrollando, enriqueciéndose o también empobreciéndose, hacia lo abierto. El lenguaje participa sin duda de la universalidad con que nuestro pensamiento procura abarcar y recorrer todo lo pensable.

A propósito de esto, habría quizá que considerar la cuestión de si, en suma, la manera de pensar griega pudo hacer

frente al problema del lenguaje. Los griegos ni siquiera tenían una palabra para decir «lenguaje» y las lenguas extranjeras eran para ellos un murmullo incomprensible. En realidad, cualquier lenguaje es un intercambio de alocución y respuesta y no sólo una estructura de palabras o un juego que se hace con piedrecillas o argumentos dados. La conversación es más. Por cierto, ese más puede también ser un menos. Pues a cualquier hablar humano le es inherente la posibilidad de la decadencia de la convivencia. Esto le ocurre a la conversación cuando se convierte en una mera forma del conformismo con que se intentan alcanzar, mediante el intercambio de preguntas y respuestas, acomodaciones recíprocas y comunes. Se trata ciertamente de conversaciones en que hay un intercambio, pero no hay verdadera convivencia. La verdadera conversación es una convivencia vivida, una acción conjunta en que los unos se unen a los otros. En su día hice uso, recurriendo a la especulación agustiniana acerca de la Trinidad, del concepto estoico de «*logos* no proferido» (λόγος ἐνδιάθετος), que todavía no se descompone en la diversidad de las lenguas y que remite al sentido enigmático de «proceso».[22]

Para aproximarnos a estos problemas me parece que es significativo reflexionar sobre la relación entre la escritura y la lingüisticidad. La escritura y, por consiguiente, el carácter comprensible de lo escrito y el entenderse mutuamente mediante lo escrito, se apoyan sobre la base del discurso que es susceptible de fijación —y esto presupone ya una cierta comunidad—. Sin embargo, precisamente aquí se hace paten-

22. *Wahrheit und Methode* (*Gesammelte Werke*, vol. 1, ed. cit.), págs. 422 y sigs. [trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, págs. 502 y sigs.].

te el lugar a que retorna la escritura. Hago alusión al excurso de la Carta Séptima, ya repetidas veces mencionado, que expone con firmeza la falta irreparable de toda escritura. Todo lo allí dicho conduce, a la postre, al resultado siguiente: el sentido de toda exposición fijada por escrito se sustenta en algo distinto que sólo puede averiguarse en la conversación viva. Esto se muestra ejemplarmente, como por mi parte he resaltado, en la acentuación falsa o correcta de la cual depende, después de todo, que surja o no el sentido referido. Pero también otros fenómenos intervienen en la transmisión, como el énfasis, la intensidad, la fuerza o la debilidad del tono y, sobre todo, la leve duda o el ligero titubeo. Para ninguna de estas cosas hay signos lingüísticos ni media alfabeto alguno. En ello se ve qué es lo que no puede realizar el lenguaje en la forma escrita o, al menos, qué es lo que no puede realizar del mismo modo, mientras dependa de la mera habilidad de la escritura. Pero más que nada hay menester, a este respecto, de un arte especial, el difícil *arte de escribir*.

Se puede ilustrar el papel comunicativo de la gesticulación mediante una experiencia que todos hemos hecho. En una conversación telefónica, es mucho más difícil ocultar la duda o el titubeo o, más todavía, que uno no quiera decir la verdad. Se hace notorio justamente porque no está operando ninguna gesticulación que ayude a encubrir las vacilaciones de la voz. Otro ejemplo, que todos conocemos, del límite de la escritura es la ironía. Con los criterios y las evidencias de que dispone la escritura no se puede captar a la perfección cómo se distingue una expresión irónica de otra que tomamos en serio, ni tampoco acaso cómo se distingue una observación graciosa de una seria. De suerte que se muestra que la función genuinamente lógico-lingüística de

todo hablar y de toda conversación se sustenta en algo distinto que dispone de una riqueza mayor de medios y recursos comunicativos.

Si el caso es que el lenguaje es en la conversación y que sólo así puede ser lo que es, y si la verdadera conversación conlleva convivencia, debemos ponerlo bajo el concepto fundamental de la colaboración. Es una propuesta léxica que recuerda el concepto griego de la *methexis*. La expresión «colaboración» indica que la convivencia no consiste en que las partes estén divididas, sino en la comunidad de la participación y del tomar parte. En este mismo sentido amplio hay que entender la conversación. La colaboración no tiene lugar sólo entre el uno y el otro, entre la declaración y su réplica, entre pregunta y respuesta, sino en la organización lingüística universal de la vida humana.

Ciertamente, en la búsqueda del lenguaje común en que los hombres procuran entenderse mutuamente ocurre con frecuencia que el entendimiento mutuo sólo conduce al surgimiento de las opiniones y convicciones discordantes de ambas partes. También entonces se considera que la conversación proporciona alguna ganancia, y lo mismo ocurre con cualquier intercambio lingüístico. Es más, lo mismo es válido para cualquier conversación silenciosa que uno lleve consigo mismo y para la conversación que comienza cuando una obra de arte tiene algo que decirle a uno y sigue entonces su curso una conversación que no es fácil de interrumpir.

También aquí se busca una base para la conversación. Esto vale sobre todo para las negociaciones humanas, para las relaciones de negocios, en las cuales hay un preguntar y responder que sobrepasa ampliamente lo que podemos expresar lingüísticamente. Aquí no siempre, ni mucho menos, ocurre que una definición formal hecha de común

acuerdo sirva para consagrar el uso de un concepto. Menos aún es necesaria una fundamentación última a partir de la cual todo se pueda probar. Se trata más bien de una constante consideración de lo verdaderamente común, a lo cual atendemos y a lo cual procuramos atenernos. No se puede dudar de que esa consideración sobrepasa lo efectivamente expresado. Es algo parecido a la idea y especialmente algo parecido a la idea del bien que el Sócrates platónico busca incansablemente sin poder dudar de ella. No se trata se plantear algo que pueda ser legitimado mediante una generalidad no vinculante o respondiendo a las exigencias de la certeza científica. Si la conversación filosófica fuese así, entonces no se diría que el camino de la filosofía a la ciencia se ha hecho intransitable. La ciencia no está en los libros de texto, sino en la aventura de la investigación. Precisamente el desarrollo de la ciencia occidental, cuyos comienzos radican en la matemática, puede confirmar esto. Ahí no se habla de un sistema cerrado de todo lo cognoscible y demostrable y de su fundamentación última. Seguro que Platón sabía por qué llamó al pasar por encima de lo demostrable «dialéctica» y por qué se entregó al arte de la conversación.

Me parece que, en este contexto, Platón nos proporciona una confirmación permanente, aunque la lógica de la investigación y, por consiguiente, la recíproca limitación de la ciencia por la Ilustración y de la Ilustración por la ciencia constituyan el *pathos* específicamente moderno de la investigación. Me parece que el arte platónico de la conversación es el gran legado que ha dispuesto para nosotros la historia occidental en el momento en que los grandes ámbitos culturales, extraños entre sí, comienzan a mirarse a los ojos recíprocamente en toda la variedad de su ser.

El que Platón no posea ningún concepto para «lenguaje» que se corresponda exactamente con el nuestro, de manera que pudiéramos convertir fácilmente la palabra *logos* en «pensamiento», sentido, razón, no excluye que, en realidad, el conjunto de su pensamiento se constituyó lingüísticamente, es decir, que se constituyó en su relación con los *logoi*, como muestra claramente el *Fedón*. También hay que hacer esta misma observación en relación con la teoría de los números. Cuando Aristóteles, en su exposición de la doctrina no escrita, califica al uno y al dos de principios (ἀρχαί), se trata, en el fondo, de una fórmula abreviada del λόγος y, por consiguiente, de la lingüisticidad. Igual que el lenguaje estaba en el pensar por medio de los λόγοι, pero no era, en cuanto tal, tema expreso, así también «investigación» —y su inseparable cercanía a la ciencia— es una expresión que sólo ha nacido con las modernas ciencias experimentales. Por eso no se debe caer en el error de equiparar la filosofía del *eidos* como tal con el concepto de hipótesis, como hizo Natorp. Aunque la constitución lingüística del pensamiento y su formación conceptual se anticipa en lo abierto, esto no refiere a expediciones hacia lo desconocido. Pensar es más bien un reconocimiento de lo referido en las diferencias. *Λόγον διδόναι* no quiere decir proporcionar el fundamento, ni mucho menos la fundamentación última, sino «dar cuenta».

Es un concepto muy estrecho de ciencia, que expresa seguramente la magnitud del impulso que los griegos dieron al pensamiento y el papel de la prueba en la matemática, pero que, con la misma seguridad, ya no tiene competencia en la pregunta por los últimos comienzos, por los «principios», como dice la tradición. No haber distinguido aquí suficientemente es, con toda probabilidad, la objeción decisiva que se

puede hacer contra la continuación de la filosofía trascendental por parte de Fichte y de los otros. Los pragmáticos, los empiristas, los realistas críticos, así como la fenomenología hermenéutica que parte de Dilthey, concuerdan todos en la crítica del idealismo, y especialmente en la crítica de la forma que adoptó la continuación de Hegel al comienzo de nuestro siglo. Si hubiera que indicar un denominador común de signo positivo frente al ideal de la fundamentación última, sería preferible quizá pensar en el concepto de juego de lenguaje. El concepto de juego encontró eco ya en Kant y Schiller así como en los precursores del Romanticismo y después se impuso sobre todo gracias a Nietzsche, cuyo «juego del mundo» cayó como una sombra estremecedora sobre el siglo en cuyos primeros días Nietzsche se hundió en su último oscurecimiento.

Fue natural atribuir a la dimensión del lenguaje un significado fundamental en la crítica, que iba penetrando paulatinamente, de la filosofía trascendental neokantiana. Con ello perdió validez el ideal de un lenguaje universal —el ideal de Leibniz y su continuación lógica gracias a Russell—, igual que la incuestionabilidad del concepto de sistema en la filosofía académica. A este respecto, Kierkegaard desempeñó de nuevo, en nuestro siglo, un papel decisivo. De modo que, a pesar de Husserl, el ideal de la fundamentación última perdió terreno. En vista de la amplia diversidad de lenguas, la posición central del lenguaje no se podía conciliar fácilmente con ese ideal, aunque se siguiera el proyecto de Wilhelm von Humboldt y la herencia, en adelante vigente, que la lingüística moderna había recibido de él. La *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer representa la tentativa de unificar ambas cosas.

Naturalmente, si uno queda satisfecho con el concepto

de capacidad lingüística de Wilhelm von Humboldt puede dejar valer en adelante su trasfondo idealista. Pero, ¿qué quiere decir aquí «capacidad»? ¿Y en qué consiste la unidad de lo que viene a manifestarse en esa milagrosa diversidad de lenguas formadas que han llegado a constituirse? En el ámbito temático de la teoría de la conciencia del idealismo trascendental el lenguaje tuvo siempre una función secundaria. Herder fue considerado únicamente como un crítico poco afortunado de Kant. Sin embargo, merece siempre la pena incorporar al ámbito temático de la filosofía la enigmática proximidad entre la razón y el lenguaje. Éste fue uno de los propósitos del giro hermenéutico, que partió de la posición central que tiene el lenguaje en el pensamiento de nuestro siglo. ¿Se puede aplicar el giro trascendental al conjunto del mundo lingüístico, igual que Kant dirigió a la nueva ciencia newtoniana la pregunta: cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza? Con su deducción de los conceptos puros del entendimiento, Kant dio una respuesta crítica a esta pregunta y supo ofrecer, partiendo de la crítica a la metafísica tradicional, una nueva fundamentación de la metafísica. El fundamento reconocido en el *factum* racional de la libertad se mostró como una base sólida para el conjunto del pensamiento contemporáneo en cuanto que convertía en *ignoratio elenchi ad absurdum* cualquier prueba en el sentido de la razón teórica y también cualquier puesta en cuestión de la libertad de la voluntad. Ciertamente, esto no impidió que, con el empuje de las ciencias modernas, el pensamiento del siglo XIX estableciera las cosmovisiones del determinismo y el indeterminismo. Pero ya la expresión «determinismo» indica que no se había comprendido en ese contexto el sentido positivo de la libertad —y, por consiguiente, el apriori de la lingüisticidad que unifica la di-

mensión de las posibilidades de abrir mundo y el *factum* racional de la libertad.[23]

Frente a esto, en mis propias reflexiones planteo la pregunta acerca de si no serán la educación y la urbanidad las que constituyen conjuntamente la racionalidad de la razón práctica. En cualquier caso, la racionalidad se caracteriza de un modo demasiado estrecho mediante el concepto de la argumentación. La racionalidad de la razón práctica no toma su fuerta normativa tanto de los argumentos cuanto de lo que Aristóteles llama *ethos*, es decir, de la modelación de la vida emocional, que muestra cómo obra la razón práctica en la educación y en la urbanidad. Pero la fuerza normativa de la razón práctica no es la fortaleza de los argumentos, sino que se debe más bien a la lenta modelación de la orientación vital, que está ya actuando antes de la pubertad en dirección a la comunicación lingüística y que se desarrolla plenamente en el crecimiento dentro de una comunidad lingüística. Testimonio de la racionalidad inmanente de la lengua materna es que, a partir de ese suelo de la lengua materna, el hombre puede aprender también otras lenguas y vivir en

23. Karl-Otto Apel ha hecho valer en su obra, que consta de dos volúmenes, *Transformation der Philosophie* (Francfort, 1973) [trad. cast.: *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1985], con amplitud de miras y gran penetración, el verdadero apriori de la lingüisticidad en la defensa del apriori lingüístico de la comunidad de comunicación. Si busca lo común a toda racionalidad sólo en los argumentos, habrá ciertamente que estar de acuerdo con él en que lo común no pueden ser las fuerzas emocionales determinantes de la pasión. Pero, ¿es esto válido sólo para la comunidad interpretativa de los científicos?

Ahora bien, esto quiere decir que cualquier convivencia humana y el entendimiento mutuo en el lenguaje no sólo tienen que ver con la ciencia, ni mucho menos sólo con la comunidad de los científicos al estilo de Peirce. Esto es, a lo sumo, un caso especial de la comunidad elemental que se halla en cualquier entendimiento lingüístico. La verdad no es sólo la verdad de la frase.

ellas. De manera que no se trata aquí de un límite de la racionalidad, sino que es una racionalidad muy distinta de la del saber que consta de frases verdaderas. En la praxis vital está actuando una especie distinta de conocimiento (ἄλλο εἶδος γνώσεως).[24] Encuentro que la captación decisiva de Aristóteles consiste en pensar *ethos* y *logos* como dos caras de lo mismo. La cercanía de la razón y el lenguaje se acredita en el variado entrecruzamiento de *ethos* y *logos* con que el hombre se acomoda al caprichoso juego del mundo. Justo en la convivencia humana el *ethos* no es simplemente habituación y familiaridad, que es lo que caracteriza el modo de vivir de los animales (a lo cual también se le llama en griego *ethos*). Por su aspecto normativo-racional, he expresado el entrelazamiento entre *ethos* y *logos* precisamente mediante el concepto de ritual, cuya observancia y cumplimiento lo caracteriza como «correcto».

La referencia a la formación conceptual griega, y especialmente a la aristotélica, no debe hacernos creer que con la distinción entre saber teórico y saber práctico está dicha la última palabra. Antes bien, es un primer paso, que por lo demás fue también dado por el joven Heidegger en sus tempranos estudios de Aristóteles, para ampliar adecuadamen-

24. Consúltese *Eth. Nic.* Z 9, 1142a_{30}; *Eth. Eud.* Q 1, 1246b_{36}. A este tema he consagrado, desde mi primer trabajo sobre «Praktisches Wissen» [Saber práctico] (ahora en *Gesammelte Werke*, vol. 5, Tubinga, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1985, págs. 230-248), una serie de artículos. Véanse, entre otros, «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik» [Acerca de la posibilidad de una ética filosófica], en *Gesammelte Werke*, vol. 4 (págs. 175-188), «Probleme der praktischen Vernunft» [Problemas de la razón práctica], en *Gesammelte Werke*, vol. 2 (págs. 319-329) y especialmente los trabajos acerca de Aristóteles del vol. 7 de las *Gesammelte Werke*: «Die Sokratische Frage und Aristoteles» [La cuestión socrática y Aristóteles] (págs. 373-380), así como «Aristoteles und die imperativistische Ethik» [Aristóteles y la ética de los imperativos] (págs. 381-395).

te el horizonte de la pregunta por el ser, que es propia del universo lenguaje. La discusión contemporánea acerca de la relación entre teoría y praxis, que está determinada por el puente tendido entre ambas, la ciencia aplicada, es decir, la técnica, no debe confundirnos sobre el hecho de que el universo lenguaje incluye aún ámbitos completamente distintos; y esto es lo que he tenido presente en mi invocación del ritual del lenguaje. Pensemos en lo que Aristóteles llama las virtudes «dianoéticas»; cuando distingue entre la sabiduría (σοφία), en cuanto perfeccionamiento del saber, y la racionalidad (φρόνησις), en cuanto perfeccionamiento del comportarse práctico, se está refiriendo a ambos en cuanto aspectos del *logos*. Ni el saber teórico se ilustra adecuadamente mediante el moderno concepto de ciencia, ni el comportarse racional de la prudencia (*prudentia*) contiene la verdadera esencia de la racionalidad del *ethos* a que refiere —junto con Sócrates— el pensamiento aristotélico. Pero en la correlación y en la diferencia de esos dos modos de la racionalidad se puede poner de relieve el pensar sobre el ser que predominó entre los griegos. *Theoria* significa en el pensamiento griego la inmediatez de la contemplación, el, por decirlo así, quedar absorto en el «ahí» de lo contemplado. Del mismo modo, la racionalidad del comportarse práctico no consiste, ni mucho menos, sólo en lo que nosotros llamamos «racionalidad». Se refiere más bien a la razón moral que sabe lo que es conveniente (ὡς δεῖ), aquello que uno tiene presente como lo moralmente correcto y poseedor de fuerza normativa, lo que uno tiene a la vista y ve en la situación concreta. Para eso que es común a lo general y lo particular los griegos usaban la expresión *nous*, el percatarse de y el mirar por lo que está ahí [lo que existe]. «Ser» significa para los griegos «ahí», como Heidegger vio, estoy convencido, correctamente,

y a esto lo llama Heidegger «presencia» (τὸ παρόν). El *nous* es entonces la claridad en que está y se muestra lo que es.

Partiendo de aquí, se entiende el papel que desempeña lo divino en el pensamiento metafísico griego[25] y, por consiguiente, también el enaltecimiento que experimenta la vida consagrada a la contemplación y al saber en el pensamiento que lleva a cabo la metafísica. Es, por así decir, una clase superior de libertad, vigilia y apertura para lo que es que presta al sentimiento griego del ser la mayor y perfecta vigilia, claridad y ligereza de la existencia. De esta suerte, Aristóteles ha alabado el ideal teórico de la vida precisamente como «elevarse-por-encima-de-la-muerte, en la medida en que esto es posible para el hombre».[26] Conocemos esto sólo en la forma debilitada de la «gloria inmortal».

Un concepto de Dios como el aristotélico refleja, pues, que el lugar ontológico de lo divino es distinto del de la existencia humana, para la cual no vale la constante vigilia y la contemplación de todo lo que es; no omnipresencia, sino abandonarse por completo al sueño y al despertar, no sólo claridad, sino también oscurecimiento. Hay que atenerse a esto: el ser no es sólo presencia. Qué clase de ser es ese que se temporaliza, que comienza de nuevo cada mañana y que con cada nuevo comienzo se organiza de nuevo, y todo ello en el entrelazamiento de ritual y lenguaje, desde el «buenos días» hasta el «buenas noches» en que la conversación con uno mismo y la conversación con otros y todos los rituales de las acciones simbólicas caen en el oscurecimiento, como si fuese la oscuridad de la muerte. Todo eso tiene que ser «correcto».

25. Véase al respecto mi contribución «Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen» [Acerca de lo divino en el pensamiento primerizo de los griegos], en *Gesammelte Werke*, vol. 6. págs. 154-170.

26. *Eth. Nic.*, K 7, 1177b$_{33}$: ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν.

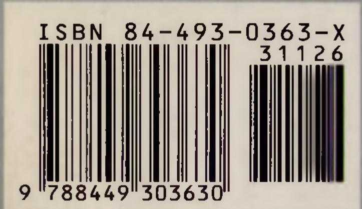
Tenemos que escuchar atentamente la palabra que usamos en tales contextos. No quiere decir la concordancia con una regla prescrita, sino, al contrario, la aplicación correcta de reglas. Lo que, en cualquier ocasión, queremos decir con «correcto», sobrepasa lo dado y lo prescrito e indica en esta dirección: comportarse correctamente; emitir el juicio correcto; encontrar la palabra justa; dar el consejo adecuado; comprender qué es una petición correcta; leer un texto correctamente; llevar una conversación correcta; acompañar la poesía que se lee o se recita; seguir la música; seguir la escena en el escenario. Y así es todo surgir en la palabra y la imagen. Ésta es la verdad en que se consuma la convivencia corporal, la acción conjunta, en persona, de unos con otros en que vive su vida el universo del lenguaje: «El hombre, en la noche silenciosa, enciende la luz para sí mismo» (Heráclito).[27]

27. *Fr.* 26: *ἄνθροπος ἐν ἐυφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ...*

Mito y razón
Hans-Georg Gadamer

Paidós
Studio

El libro que el lector tiene en sus manos es una recopilación de algunos de los textos más importantes de Hans-Georg Gadamer sobre la cuestión del *mito*. Aunque vivamos aparentemente en la «época de la razón», no es menos cierto que las cuestiones sobre lo religioso, lo mítico y lo ritual interesan ahora más que nunca. Pero tratar hoy del *mito* implica necesariamente confrontarlo con el pensamiento racional, con la ciencia y la técnica, con el *logos*. Así, una filosofía del mito debe abordar la pregunta siguiente: ¿qué papel desempeña el mito en una sociedad dominada por la razón científica? Gadamer muestra, de este modo, la tensión que el pensamiento occidental ha experimentado, desde el mundo griego, entre *mito* y *logos*, entre imagen y concepto. El positivismo había lanzado el mito al cajón de la falsedad y de la especulación. Sin embargo, el mito tiene su propia riqueza y credibilidad, por lo que debe ser una tarea propiamente filosófica hacer justicia a esta dimensión de lo mítico y de lo ritual. Se trata, en definitiva, de comprender la palabra, el *lenguaje*, en toda su complejidad, de situar al mito en la época de la ciencia, porque sin ello resulta imposible comprender la densidad del mundo contemporáneo.
Hans-Georg Gadamer (Marburgo, 1900) ha sido profesor en las universidades de Leipzig, Francfort y Heidelberg. De la misma manera, es autor, entre otros libros, de *La actualidad de lo bello* y *El inicio de la filosofía occidental*, igualmente publicados por Paidós, que también ha editado textos suyos en el volumen titulado *Historia y hermenéutica*.


ISBN 84-493-0363-X
31126
9 788449 303630

Diseño: Mario Eskenazi